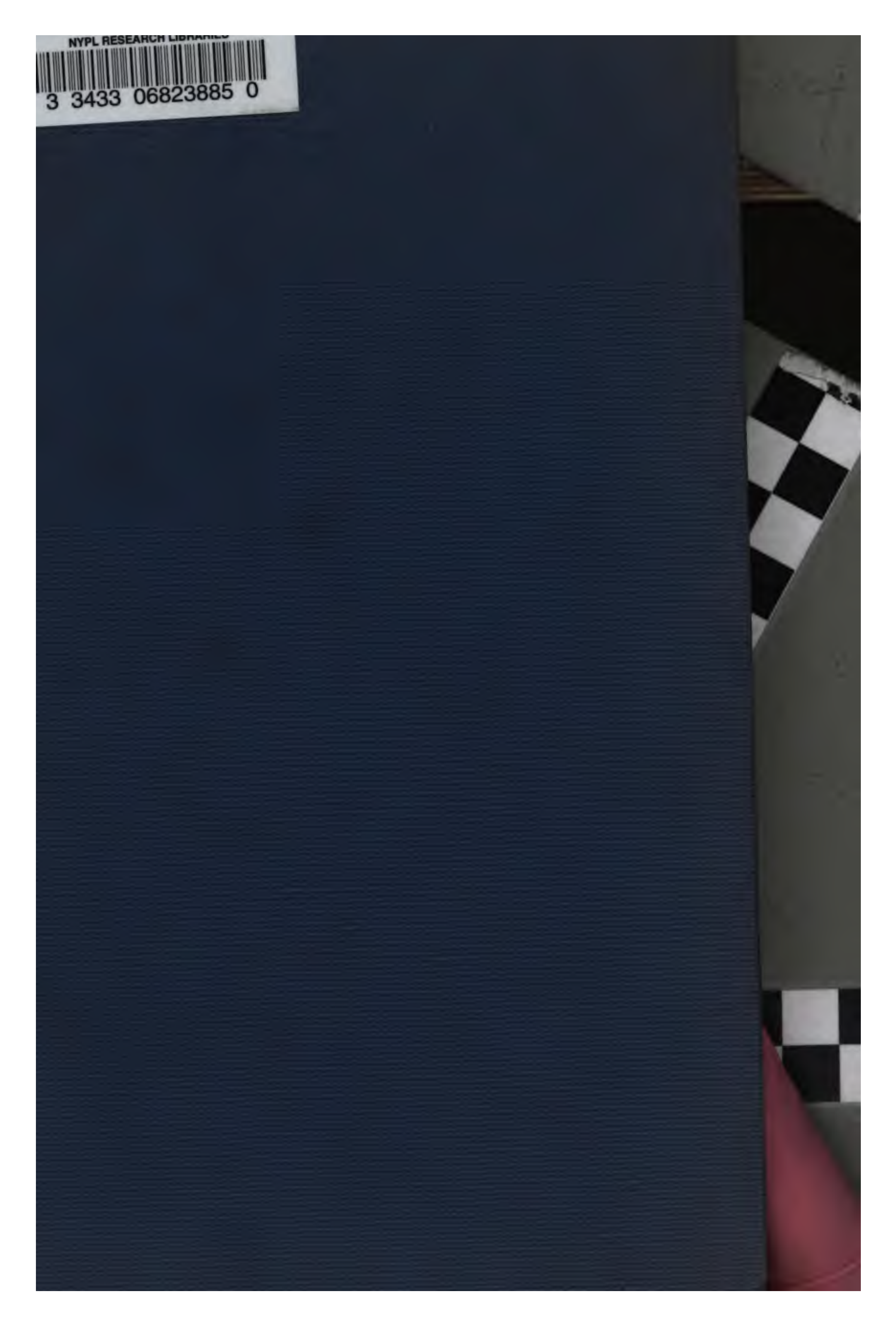

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06823885 0





Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher.

Von

Eugen Huber.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1901.





(Huber)
ZFE

Studien

zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und **R. Seeberg**
Göttingen. Berlin.

Band VII. Heft 3.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1901.

Die

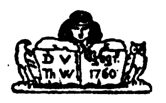
Entwicklung des Religionsbegriffs

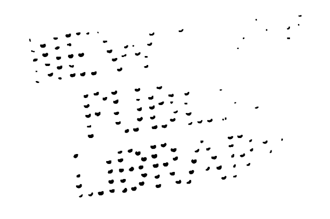
bei

Schleiermacher.

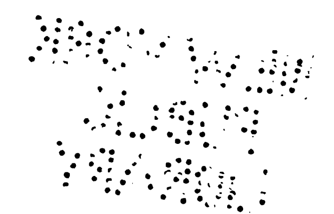
Von

Eugen Huber.





Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1901.



Wilhelm Dilthey

gewidmet.



Vorwort.

Von den Werken Schleiermachers würdigen die Theologen oder wenigstens die theologischen Studenten fast nur die Glaubenslehre der Aufmerksamkeit. Als ich vor bald zehn Jahren zum ersten Mal an das Studium Schleiermachers kam, war es mein nächster Eindruck, dass jenes Werk für sich nicht verständlich sei, dass die dort vertretene Religionslehre auf Voraussetzungen ruhe, die mir wie vielleicht der Mehrzahl der Leser nicht genügend bekannt seien. Damals kam ich nicht dazu, weiter zu forschen. Aber der Gedanke liess mich nicht los, und als ich im Jahr 1897—1898 nach württembergischem Brauch meine wissenschaftliche Reise unternahm, habe ich in Berlin, von verschiedenen Seiten dazu freundlich ermuntert und angeregt, mich gründlicher mit Schleiermachers Schriften befasst. Das Resultat dieser Studien habe ich in dem vorliegenden Buch zusammenzufassen versucht. Ausser dem Manne, dem ich meine Arbeit widmen darf, schulde ich den Herren DD. Pfleiderer und Kaftan besonderen Dank. Ich stellte mir die Aufgabe, alle in Betracht kommenden Äusserungen Schleiermachers zum Thema Religion zusammenzustellen. Von den Predigten ist abgesehen. Die Ordnung, nach der das Einzelne zur Besprechung kommt, ist die chronologische. Dies gilt aber immer nur für die erste Auflage oder den frühesten schriftlichen Entwurf der betreffenden Arbeit. Spätere Neubearbeitungen sind immer gleich im Anschluss an die erste Fassung eingeschaltet. Dieses Verfahren hat Nachteile; solche stellen sich aber auch bei anderer Behandlung des komplizierten Stoffes ein. Der Zweck war also nur geordnete Darstellung des gegebenen Materials.

Wo gelegentlich Kritik geübt wird, beabsichtigt sie nur Verständnis und Vergleichung der Gedanken Schleiermachers selbst.

Mit der sekundären Litteratur habe ich mich eingehend befasst. Auch wo mit Namen nicht zitiert ist, wird der Kundige die Bezugnahme erkennen. Aber Vollständigkeit ist hier fast unmöglich und auch kaum wünschenswert.

Indem ich meine Arbeit dem Druck übergebe, ergreift mich besonders lebhaft das Bewusstein, wie vieles in ihr Stückwerk hat bleiben müssen. Das ist nicht bloss in hindernden Umständen äusserer Art begründet, sondern auch in einer unvollständigen Bekanntschaft mit dem biographischen Material aus der späteren Zeit und mit dem Zusammenhang, in welchem Schleiermacher mit jener ganzen Epoche des Geisteslebens stand. Wie gewiss viele andre habe ich es schmerzlich empfunden, dass es dem Biographen Schleiermachers noch nicht vergönnt gewesen ist, sein Werk zu Ende zu führen. Das Urteil Sachkundiger hat mich aber doch zu dem Entschlusse gebracht, meine Arbeit zu veröffentlichen. Ich hoffe, man wird nicht finden, dass sie nur Bekanntes wiederholt und also überflüssig wäre.

Schleiermachers Bedeutung für Theologie und Kirche ist nach meiner Überzeugung noch lange nicht erschöpft; in einer für mich erfreulichen Weise bestätigt dies die geschichtliche Analyse, die D. Seeberg in seiner Schrift „An der Schwelle des 20. Jahrhunderts“ vorgetragen hat. Ich hätte mir gewünscht, durch das, was ich schreibe, auch manchen gebildeten Nichttheologen für Schleiermacher und die ihn bewegenden, noch immer modernen Probleme zu interessieren. Indem ich hierauf verzichte, hoffe ich doch, durch meine Arbeit manchen Fachgenossen, zumal unter den Studenten, zu einer tieferen Beschäftigung mit Schleiermacher anzuregen.

Dr. phil. Eugen Huber.

Schloss Glienecke bei Potsdam, 1. Januar 1901.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Um einen bedeutenden Mann zu verstehen, muss man ihm bis in die jungen Jahre nachgehen. Die Träume des Knaben muss man belauschen, die Kämpfe und Schwärmereien des Jünglings verfolgen. Aus den inneren Erlebnissen der Jugend wächst die Leistung des Mannes hervor. Je mehr das Spätere in dem Früheren vorgebildet ist, umsomehr hat man die Gewähr, dass das, was der Mann gewesen ist und geleistet hat, ihm nicht von aussen und zufällig aufgenötigt ist, dass es aus dem Innern einer Individualität geboren und dass auch das von aussen Überkommene innerlich ergriffen und angeeignet wurde.

Schleiermachers geschichtliche Bedeutung ist es, dass er in den Gebildeten seines Volks und seiner Zeit das Verständnis für religiöses Leben wieder erweckte. Er that dies unmittelbar in seiner Pfarrgemeinde durch seine Predigten, mittelbar und für einen grösseren Umkreis durch seine wissenschaftlichen Arbeiten. Dass auch sie letztlich der Religion dienen sollten, ist nur selbstverständlich bei dem Theologen, der die Einsicht vertrat, dass die Vielheit von Stoffen, welche die Theologie umfasst, ihre Einheit durch die gemeinsame Abzweckung auf die christliche Kirche empfangen. Daher finden sich unter Schleiermachers Werken nur wenig Arbeiten, die nicht etwas beitragen zur Lösung der Frage: was ist Religion? wie ist sie gegen andere geistige Lebensäusserungen abzugrenzen? wie ist ihr Recht zu konstatieren?

Diese Frage war es aber, die schon den Jüngling beschäftigte. Als 19jähriger Student schrieb Schleiermacher in Halle einen Aufsatz über die Religion, der leider verloren gegangen ist (Dilthey, Schl. I, Anhang 4 m). Dass der Verfasser hier im wesentlichen die moralistische Religionstheorie Kants vertrat, kann man mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit aus den zerstreuten Bemerkungen erschliessen, die sich in den Papieren jener Jahre über die Sache finden. Es ist kein Zweifel, dass er die Fundamente seiner Weltanschauung von Kant erhielt. Lange und intensiv beschäftigte er sich mit den Werken des Königsberger Philosophen in den achtziger und neunziger Jahren. Der Kritizismus scheint ihm das Wahre zu treffen, indem er „die Vernunft von den metaphysischen Wüsten in die Felder, die ihr eigentümlich sind, zurückweist“ (1787; Br. I, 70). Und was sein kritisches Genie an Kant auszusetzen fand, war nur dies, dass er immer noch nicht kritisch genug sei. Die scheinbar unentbehrlichen metaphysischen Begriffe durch den Postulaten-Schleichhandel wieder einzuschmuggeln, war Schleiermacher äusserst unsympathisch. Es soll „mit den Begriffen von Gott und Unsterblichkeit lieber auf dem Fusse bleiben, wie es vor diesem neuerlichen Versuch [Kants] nach allem, was in der Dialektik der reinen spekulativen Vernunft darüber gesagt war, sein Bewenden hatte“ (1789; Dilthey, Schl. I, Anhang 13). — Aber diese Begriffe ganz auszuscheiden gelingt ihm doch nicht. Eigenes inneres Erleben, das Erleben der Religion steht dem entgegen. An den vorigen Satz fügt er ohne Vermittlung den andern: „Diese Ideen, sie mögen Wahrheit oder Täuschung sein, so bleiben sie für uns Menschen in unserm dermaligen Zustand in irgend einer von den unzähligen Gestalten, die sie zu verschiedenen Zeiten schon angenommen haben und — will's Gott — noch annehmen werden, unvermeidlich“ (Dilthey, Schl. I, Anhang 13). „Die Religion wird unausbleiblich die erste Liebe aller solcher Menschen“, welche Interesse für Einheit und Zusammenhang haben (Dilthey, Schl. I, Anhang 4). Seine Auffassung des Christentums und der Religion stellt sich zunächst ganz auf die Seite Kants; seinem Wunsche würde es entsprechen, das Christentum „wäre eine Sammlung

von Sittenregeln, für jedermann brauchbar, geblieben, vermischt mit einigen Lehrsätzen, die sich, da sie sich bloss auf das Judentum bezogen, auch nur unter den Juden und ihren Nachkommen erhalten haben würden" (1789; Br. IV 20 u). Die Verfälschung der Religion, die er als eine Thatsache betrachtet, hat nach seiner Meinung ihren ersten Grund in der Verquickung mit Lehrsätzen, Theorien, Begriffen; er findet es „traurig", wenn jemand „blossen Religionsbegriffen ein Amt auftragen" will, „was bisher wirklich sittliche Begriffe verwaltet haben" (Br. IV 38 u). Darum sind ihm die „philosophischen Christen" (Br. IV 29 m) unsympathisch; darum „verachtet" er die Dogmatik als ein „leeres und unnützes Gebäude", errichtet von denen, welche „noch nicht über den Rubikon gegangen sind" (Br. IV 29 f). „Systemsucht" ist ihm in der Seele zuwider (1789; Br. I 82 u).

Man könnte meinen, einen Vertreter der damaligen Aufklärung seine Theorie von der Depravation der Religion Jesu entwickeln zu hören. Und es erhebt sich die Aufgabe, psychologisch verständlich zu machen, wie ein Mann von der Gefühlswärme und Gemütstiefe Schleiermachers auf dieses tote Geleise geraten konnte. Was Schleiermacher innerlich auf die Partei Kants herüberzog, war die kritische, negative Seite seiner Aufstellungen; dass man vom Transscendenten überhaupt nichts wissen, also auch nichts behaupten könne, das war ja eben seine eigene schmerzliche Erfahrung. Die Hand, die ihm der Philosoph bot, ergriff er mit Eifer; aber er nahm gleich auch die andere Hand, und in der hatte Kant das zweifelhafte Geschenk seiner Moral-Religion. Aber gleich damals scheint ihn je und je der Gedanke gequält zu haben, dass bei solcher Identifizierung von Moral und Religion die eine oder die andere in ein Nichts verflüchtigt werde. Wenigstens klagt er dem verständnisvollen Onkel in Drossen, dass ihn seine Phantasie hie und da in völligen Unglauben stürze (Dilthey, Schl. I 53 m); und seinem Vertrauten Brinkmann gegenüber bezeichnete er die Religion als eine „längst abgetragene" Sache, der nichts als das „Bestreben ein Engel zu werden" zu Grunde liegt (Br. IV 38 u).

Seine eigene Individualität und Erfahrung musste ihn auf

eine tiefere Erfassung der Religion führen. Die günstige äussere Gelegenheit kam mit dem Aufenthalt bei dem Grafen zu Dohna in Schlobitten (1790—93) und dann mit der Landpredigerstelle zu Landsberg (1794—96). Nun wurden die Bücher unwichtiger; das Leben trat an ihn heran. Seine äussere Situation war gesichert; damit kam er in eine zufriedenere, geordnete Gemütsverfassung. Und in der Familie und in der Gemeinde, die sein Wirkungskreis war, trat ihm — beweiskräftiger als alle Reflexion — in lebendigen Menschen Religion und Sittlichkeit gegenüber. Wie eine Erlösung fühlt er es in Schlobitten unter den herrlichen Menschen, die ihn im gräflichen Schloss umgeben: „Meine religiösen Empfindungen sterben nicht unter theologischen Grübeleien; hier geniesse ich das häusliche Leben, zu dem doch der Mensch bestimmt ist, und das wärmt meine Gefühle“ (1791; Br. I 100 u). Voll Liebe ergreift er nun auch das Amt des Pfarrers; durch die Predigt ein Verkündiger der Religion zu sein ist ihm besonders wertvoll (vgl. auch den Schluss der Selbstbiographie von 1794; Br. I 16 m); und er hat den Plan, seine schriftstellerische Laufbahn mit einem Bande eigener Predigten zu eröffnen (Dilthey, Schl. 68).

Noch immer hielt er daran fest, dass die Religion nichts mit Begriffen und Lehren zu thun habe. Aber dass sie Moral sei, nur in anderer Zubereitungsart, das gab er je länger je mehr auf. Sie galt ihm jetzt als Sache der „Empfindung“ (Br. I 100 u); und diese neue Entdeckung wirkte befreiend auf ihn.

Genau besehen liegt das Neue nur darin, dass sich Schleiermacher den empfindungsmässigen Charakter der Religion zum klaren Bewusstsein brachte. Thatsächlich war seine Religion von Hause aus und von Anfang an Empfindungssache gewesen. Nicht umsonst hatte er wichtige Jugendjahre in der Herrnhuter Gemeinde zugebracht. Im Grunde war den Brüdern Moral und Dogmatik am Christentum Nebensache. Ihre Stärke und Schwäche war die methodische Kultivierung der religiösen Gefühle. Schleiermacher machte diese geistlichen Exerzitien zunächst eifrig mit; seine Briefe an die Schwester reden ganz die Brüdersprache. Aber

zweierlei machte ihm auf die Dauer den Aufenthalt in dieser Atmosphäre unmöglich; es widerstrebte ihm der künstliche Zwang, mit dem man die Sünden- und Gnadengefühle produzierte („wir jagten vergeblich nach den übernatürlichen Gefühlen; die gewaltsamen Anstrengungen unsrer Phantasie waren vergeblich“ Br. I 10 u); und — dies scheint besonders beachtenswert — er vermisste die Ausgleichung des religiösen Phantasie- und Empfindungslebens mit den Forderungen der Wissenschaft, des Verstands (Br. I 11 u). Er ist sich klar über die Gefahr, in der er damals schwebte: es wurde „der Grund zu einer Herrschaft der Phantasie in Sachen der Religion gelegt, die mich bei etwas weniger Kaltblütigkeit wahrscheinlich zu einem Schwärmer gemacht haben würde“ (Br. I 7).

Der plötzliche Austritt aus der Brüdergemeinde 1787 war von einem Bruch mit deren Geistesrichtung begleitet. Die Monologen datieren von da das neue geistige Leben. Noch in späten Jahren bezeichnet er das Ergebnis als den „entscheidenden Moment für die ganze Entwicklung seines Lebens“ (1817; Br. II 326 m). Die Briefe aus der Studentenzeit offenbaren deutlich den Umschwung der Sinnesart; die verhassten Formeln der Herrnhuter Erbauungssprache werden verspottet (Br. IV 40 u). Aber allmählich urteilte er wieder ruhiger und gerechter. Die Kantische Religion war doch etwas recht Ärmliches im Vergleich zu dem reichen religiösen Leben, das die Brüder führten. Als er später wieder einmal in Gnadenfrei zu Besuch war, drängte es sich ihm auf, was er doch alles diesem Ort verdanke: „hier entwickelte sich zuerst die mystische Anlage, die mir so wesentlich ist und mich unter allen Stürmen des Skeptizismus gerettet und erhalten hat“ (1802; Br. I 309 o).

Die naive Theologie der Brüder blieb für Schleiermacher unannehmbar; aber in der Hauptsache, in der Auffassung der Religion selbst musste er ihnen Recht geben. Und wenn er um 1793 nach der Zeit des unruhigen Suchens und Kritisierens die Religion wiederfand in der Tiefe des Gemüts, so knüpfte er damit nur die allzu jäh abgerissenen Fäden wieder an, die ihn mit der Herrnhuter Denkweise verbanden. Zugleich da-

mit fand er sein eigenes Ich wieder; denn diese Denkweise war seiner Natur wahrhaft kongenial.

Schleiermacher hat, wie er selbst gesteht, „mehr als einmal geändert“. Aber dieses Ändern war nur ein Tasten nach dem Weg, den er um das Jahr 1793 gefunden hat und auf dem er nun seine Fortschritte macht. Er hat seine Auffassung der Religion zunächst noch nicht in eine wissenschaftliche Formel gekleidet. Auch die unmittelbar folgenden Jahre brachten in diesem Punkt keine direkte Förderung; ihre Arbeit galt überwiegend ethischen und geschichtlich-philosophischen Studien. Schon jetzt aber sind sehr bedeutsame und, wie sich zeigen wird, dauernd festgehaltene Elemente für den Religionsbegriff gesammelt. Sie begegnen uns wieder in der ersten grossen litterarischen Leistung Schleiermachers, die eben die Frage nach dem Wesen der Religion in umfassender Weise zu beantworten sucht.

I.

Die ursprüngliche, anschauliche Fassung.

Reden über die Religion.

Erste Ausgabe.

1799.

Im Herbst 1797 trat Schleiermacher seine Pfarrstelle an der Charité zu Berlin an. Das Leben der Grossstadt that sich dem Staunenden auf. Persönliche Beziehungen, noch mehr aber persönliche Eigenschaften öffneten ihm rasch einen Gesellschaftskreis, der alsdann einen bedeutenden Einfluss auf ihn gewann. Schleiermacher und Friedrich Schlegel fanden sich; die Freundschaft wurde gleich so intim, dass sie wie in einer „Ehe" zusammenwohnten, -assen und -arbeiteten. All diesem Neuen gegenüber verhielt sich Schleiermacher zunächst empfangend. Zumal an seinem neuen Freund staunte er hoch hinauf; drang doch nun ein wahrer Sprühregen von witzigen Einfällen und überraschenden Gedanken auf ihn ein. Er war wie geblendet. Aber Friedrich Schlegel liess ihn die Hände nicht lange in den Schoss legen. Es ist eines der grössten litterarischen Verdienste Schlegels, dass er den Freund immer neu zu den „Reden über die Religion" aufmunterte. Zunächst handelte er freilich pro domo; er sah in Schleiermacher den Mitarbeiter an der neugegründeten Zeitschrift, dem Athenäum.

Schleiermachers Beiträge zum Athenäum, wie sie von Sigwart (Schleiermacher in seinen Beziehungen zu dem Athenäum, Programm von Blaubeuren, 1861) und dann von Dilthey (Schl. I Anh. 73 ff.) ausgesondert sind, behandeln die verschiedensten Gebiete. Am liebsten übt er litterarische und philo-

sophische Kritik. Aber hier und da streift er auch das Thema der Religion. Und in diesen Sätzen kündigen sich die Reden über die Religion aus unmittelbarer Nähe an.

Als Richtschnur für jede Untersuchung der Thatsache der Religion wird der Satz aufgestellt: „was verteidigt werden soll, muss ganz aus sich selbst verteidigt werden, so auch die Religion, nicht als Mittel" (Dilthey Schl. I Anh. 101). Aus diesem Gesichtspunkt wird nun versucht, die Religion nach zwei Seiten hin abzugrenzen. „Alles Forschen nach Wahrheit in der Religion ist blinder Glaube, denn es geht davon aus, dass geglaubt werden soll" (Dilthey Schl. I 104). „Dogmen, selbst das ursprünglichste, entstehen nur bei Entbindungen des religiösen Sinns, und es bleibt nachher nur das caput mortuum derselben zurück (Dilthey Schl. I Anh. 100). Mit anderen Worten: Die Erkenntnisse, die zusammen mit der Religion vorkommen, sind nicht die Religion selbst; und sie sind andererseits nicht wissenschaftliche Erkenntnisse. Die Religion wird weiter vom Handeln abgegrenzt. „Man kann völlig rechtlich sein ohne Religion, aber" — wird hinzugefügt — „vielleicht nicht ganz moralisch" (Dilthey Schl. I 101). Dass „Religion die Quelle der Moral" sei oder umgekehrt, wird allerdings in Abrede gestellt. Dagegen giebt Schleiermacher zu, dass man beides sagen könne: „Religiosität ist die Quelle der Moralität" und „Moralität ist die Quelle der Religiosität." Damit scheint er ein Verhältnis der Wechselwirkung konstatieren zu wollen. Aber er fügt dann doch hinzu, dass man nicht beides in dem gleichen Sinne sagen könne; vielmehr liege in „Quelle" ein Doppelsinn (Dilthey Schl. I 106). Wir wagen es nicht, aus diesen kurzen Andeutungen weitere Schlüsse zu ziehen. Schleiermacher war offenbar selbst noch nicht ins Klare gekommen. — Eine positive Darlegung des Wesens der Religion findet sich in den Beiträgen zum Athenäum nicht. Denn eine Bemerkung wie die, dass sie sich auf „ein höchstes Individuum" bezieht, ist zu unbestimmt. Mit voller Bestimmtheit aber tritt schon eine andere wichtige Erkenntnis auf, die nicht zum wenigsten dem Einfluss der Schleiermacher umgebenden Romantik anzurechnen ist: „Die Religion muss ihrer Natur nach historisch sein" (Dilthey Schl. I Anh. 100). Diesem Satze ent-

spricht es, dass in dem einzelnen Volk „eine bestimmte Idee von Religion“ vorausgesetzt wird (Dilthey Schl. I 106).

Rastlos arbeitete Schleiermacher auch in dieser äusserlich unruhigen Berliner Zeit fort. Er begann seine Platoarbeiten, vertiefte sich in Spinoza und fand auch Zeit, mit der neusten philosophischen Erscheinung, mit Schelling sich zu befassen. Vielleicht durch ihn kehrte sich sein Interesse auch eine Zeit lang den Naturwissenschaften zu (Br. I, 165 m; 156 o; 238 u).

1. Vorbemerkungen.

In den „Reden“ treten die mannigfaltigen Einflüsse vereinigt auf, die von aussen Schleiermachers geistige Entwicklung bisher bestimmten. Dilthey hat diese Elemente der Reden in umfassender Weise auseinander gelegt und gegeneinander abgewogen. Das noch einmal zu versuchen, wäre überflüssig, entspräche aber auch gar nicht dem bestimmten Zweck dieser Untersuchung.

Nur über das romantische Ingrediens, das ja in den Reden äusserlich am stärksten hervortritt, muss hier gesprochen werden.

Dilthey, Haym, Kirn und andere haben definiert, was „romantisch“ ist. Sie konnten ohne sich zu widersprechen eine verschiedenartige Beschreibung geben; die Romantik selbst hat etwas Schillerndes, sie ist wie der bunte Schmetterling. Für unseren Zweck kommt es auch auf den Inhalt der Romantik zunächst gar nicht an. Es ist nun aber die Behauptung aufgestellt worden, das, was an den Reden in der Sprache der Romantiker gesprochen sei, stelle gar nicht Schleiermachers Ansicht dar. Schon A. Ritschl („Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands“, 1874) hatte die Ansicht vertreten, der richtige Ausgangspunkt für das Verständnis sei die 5. Rede. Hier werde die Erkenntnis ausgesprochen, dass Religion nur in den positiven Religionsgemeinschaften existiere. Demgemäss sei die Religion der 2. Rede nicht etwa ein Konkretum, das irgendwo aufzuzeigen sei, sondern eine Abstraktion, wenngleich

allerdings diese Erkenntnis nicht festgehalten werde, sondern da und dort das wesenlose Gespenst der natürlichen Religion sich zeige. An diese Ausführungen hat O. Ritschl (Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion", Gotha, 1888) angeknüpft. Aus der 5. Rede und aus den gleichzeitigen Predigten entnimmt er, dass Schleiermacher innerlich auf dem Boden des Christentums stand. Lässt er sich das in den ersten Reden nicht anmerken, so geschieht es aus Pädagogik, mit Rücksicht auf seine Zuhörer; um die Romantiker zu gewinnen, redet er die seinem eigenen Innern fremde romantische Sprache; die Reden sind als exoterisch zu beurteilen (S. 16 ff.).

Nun ist sich Schleiermacher allerdings schon in dieser frühen Zeit bewusst, es mit dem Christentum zu halten. Das beweist nicht bloss die letzte der Reden und nicht bloss die gleichzeitigen Predigten, sondern es geht besonders aus den „Briefen bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter" hervor, die gleich zwei Tage nach der Vollendung des Manuskripts der Reden in Angriff genommen wurden (Bleek, Christologie Schls. 152, Anm.). Man hatte auf Seiten des aufgeklärten Berliner Judentums, das schon vor hundert Jahren eines mächtigen Einflusses sich erfreute, die Ansicht aufgestellt, das Positive, Individuelle an den Religionen sei doch gleichgiltig, und daran um gewisser politischer Vorteile willen die Forderung geknüpft, man solle den Juden ohne weiteres den Übertritt in die christliche Kirche ermöglichen. Mit der grössten Entschiedenheit wendet sich Schleiermacher in den genannten Briefen gegen solche Anschauungen. Schon in den Fragmenten zum Athenäum stand es ihm ja fest, dass alle Religion historisch, positiv sein müsse. In der grösseren ersten Hälfte der Reden tritt nun allerdings das spezifisch Christliche ganz zurück. Aber daraus darf man noch nicht schliessen, in diesen Partieen gebe Schleiermacher gar nicht seine eigene Ansicht wieder. Man muss entweder den Versuch machen, beides in Einklang zu bringen oder sich begnügen, einen noch nicht vermittelten Widerspruch zu konstatieren. Wer empfindet aber nicht bei diesen romantischen Schilderungen der Religion die innere Wärme und eigene An-

teilnahme des Redners! Gewisse Grundgedanken kehren doch auch in den Monologen wieder, und sie sind nichts anderes als ein intimes Selbstbekenntnis. Man darf endlich nur die Briefe überlesen, die Schleiermacher um 1799 schrieb: sie sind getränkt mit dem Geist der Romantik, und gerade für die eigensten Empfindungen sind ihm die Worte der romantischen Freunde der höchste Ausdruck. Also Schleiermacher zeigt sich in den Reden als Romantiker nicht aus pädagogischer Klugheit, sondern aus Überzeugung. Dies wird auch von den meisten Arbeiten über die Reden anerkannt und vorausgesetzt.

Die Reden sind uns also auch in ihren romantischen Partieen eine Quelle für die Erkenntnis der eigenen Anschauung Schleiermachers.

Man könnte aus anderem Grund bezweifeln, ob sich die Reden zur Grundlage einer wissenschaftlichen Erörterung eignen. Ihre Sprache ist hochrhetorisch, ihre Ausdrücke unbestimmt, ihre Definitionen nicht einheitlich. Sie schweben zwischen Bild und Wirklichkeit, zwischen Poesie und Prosa. So findet z. B. J. J. Herzog die 3. und 4. Rede besonders stark rhetorisch und deshalb „zu didaktischer Verwertung" kaum zu gebrauchen (Über die Anwendung u. s. w. in Theolog. Stud. u. Krit. 1846, 804). Auch O. Ritschl betont diesen Charakter der Sprache (Schls. Stellung z. Chr. 26 f). Man kann aber weiter geltend machen, dass überhaupt der ganze Zweck des Büchleins kein wissenschaftlicher ist, eher ein erbaulicher, religiöser, dass es gar nicht darauf angelegt ist, den Begriff der Religion exakt und erschöpfend zu erörtern. „Die Reden sind nicht eine systematische Darstellung" (O. Ritschl 28). Aber wenn dies auch richtig und im Auge zu behalten ist, so darf man doch nicht darauf verzichten, in den Reden eine Religionstheorie zu finden. Dem bildlichen Ausdruck liegt ein eigentlicher Sinn zu Grunde. Die Verschiedenartigkeit der Definition erscheint bei näherem Zusehen meist nicht als zufällig. Die Hauptbegriffe sind der philosophischen Schulsprache entnommen; sagt doch Schleiermacher selbst in den Reden: „Der Wissenschaft borge ich am liebsten Ausdrücke ab in Angelegenheiten der Religion" (194). Das Ganze ist mit viel Überlegung angefertigt, nicht etwa wie die Monologen oder die

„Weihnachtsfeier“ in einem Zuge niedergeschrieben, sondern langsam — von Sommer 1798 an (Dilthey, Schl. in Allg. Deutsche Biogr.) — und unter dem Hochdruck freundschaftlichen Drängens „gemacht“, wie der terminus technicus bei Fr. Schlegel lautete. Die wissenschaftliche Anlage und Arbeit Schleiermachers verleugnet sich auch in den Reden nicht (s. auch Haym, Romant. Sch. 422).

Man darf erwarten, dass die Reden nicht ohne wissenschaftliche Methode verfahren. Dass es so ist, erkennt auch z. B. W. Bender an, der im übrigen „die ursprünglichen Konzeptionen der Reden über das Wesen der Religion“ von dem späteren „wissenschaftlichen Religionsbegriff“ unterscheidet (Schls. Theol. I 156 u. 173); er stellt die Möglichkeit zweier Methoden auf, der psychologischen Analyse des individuellen religiösen Lebensprozesses und der vergleichenden Betrachtung der grossen religiösen Gemeinschaften, und hebt hervor, dass „die Stärke Schleiermachers in der Handhabung der ersten Methode lag“ (a. a. O. 156). Dilthey bemerkt, dass von einer Vergleichung der positiven Religionen zum Zweck der Gewinnung eines Religionsbegriffs bei Schleiermacher überhaupt nicht die Rede ist und dem damaligen Stand des Wissens gemäss nicht die Rede sein konnte (Rezension von O. Ritschl, Schls. Stellung u. s. w. in Archiv für Gesch. der Phil. III 142). O. Ritschl hebt unter Zustimmung Bleeks (Grundl. der Christol. Schls. 85; 105) einen anderen methodisehen Unterschied hervor; in den vier ersten Reden sei das Verfahren „empirisch“, in der letzten „spekulativ“ (Schls. Stellung u. s. w. 29—36), doch sei der Unterschied nicht reinlich durchgeführt (a. a. O. 39). Allerdings sind die Begriffe „Empirie“ und „Spekulation“ selbst späteren Datums; sie finden sich bei Schleiermacher in dem ersten Entwurf der philosophischen Sittenlehre (Schweizers Ausgabe S. 298 m); aber die Sache schwebte Schleiermacher offenbar schon 1799 vor.

Das erste ist für die Reden immer die Untersuchung des gegebenen Thatbestandes. Was das Wesen der jüdischen Religion z. B. ist, sucht Schleiermacher aus dem festzustellen, was wir geschichtlich vom Judentum wissen. Um zu erfahren, was Religion ist, muss ich religiöse Menschen, besonders mich

selbst beobachten, wofern ich religiös bin. Man darf „den beschwerlichen Weg in das Innere des menschlichen Wesens nicht scheuen“ (Reden 20 u); man muss „in den ersten dem Anschein nach noch ungebildeten Elementen suchen“ (27 u); man muss „auf die einzelnen Andeutungen und Stimmungen“ achten, die sich „in allen Äusserungen und edlen Thaten gottbegeisterter Menschen finden“ (30 u). Andererseits polemisiert Schleiermacher scharf gegen das blosse Beobachten (190 f); er will „unbekümmert um das, was jetzt wirklich ist und was die Erfahrung uns an die Hand giebt“ (176), verfahren. Er schliesst: die Religion ist nicht etwas Singuläres, sie kommt unendlich oft vor; will man also einen Begriff von ihr, so kann man bei bloss empirischem Verfahren immer nur alles Besondere streichen, um so durch fortgesetzte Negation das Gemeinsame zu finden. Auf diesem Wege bringt man es aber nur zu einem „allgemeinen Begriff“ d. h. nur zu einer sehr „unvollkommenen Kenntnis“ (242). Nun „kann jede Äusserung, jedes Werk des menschlichen Geistes aus einem doppelten Standpunkte angesehen und erkannt werden“, nicht bloss „von seinen Grenzen aus“, wobei es immer als ein zufälliges „Erzeugnis der Zeit und der Geschichte“ erscheinen wird, sondern auch „von seinem Mittelpunkt aus nach seinem inneren Wesen“ (22 m). Alles, was existiert, hat einen „Mittelpunkt“ (22 u). Ihn zu finden, ist die Aufgabe. Auch das Wesen der Religion ist nur dadurch zu finden, dass man in ihren Mittelpunkt vordringt. Dieser Mittelpunkt ist „der Begriff ihres Zwecks“ (191 u). Von hier aus ist dann das Ganze der Religion zu „konstruieren“ (191 u), durch ein innerliches Reproduzieren (48), Erschaffen (176).

Es wäre ein Irrtum zu meinen, Schleiermacher wolle hier dem aprioristischen Konstruieren eines Hegel das Wort reden. Aber allerdings ebenso entschieden weist er die rein empiristische Methode zurück. Man verirrt sich „auf diesem Wege in tausend vergeblichen Nachforschungen“ (281), das geschichtlich Gegebene entspricht ja doch nie seinem Begriff (281). Man muss dasselbe „selbst ergänzen“ (281). Damit ist gesagt, dass man das apriori und das aposteriori, das spekulative und empirische Verfahren verbinden muss. Schleiermacher gewinnt seinen Religionsbegriff also auf folgende Weise: er beobachtet

eine Anzahl Fälle von Religion; diesen Stoff ordnet und bearbeitet er nach einer bestimmten Idee, die er an die Sache heranbringt. Ein solches Verfahren schliesst streng genommen einen Zirkel in sich; denn seine spekulative Idee hat Schleiermacher auch wieder aus der Erfahrung. Dass Empirie und Spekulation kein absoluter Gegensatz sind, weiss er aber wohl schon damals, jedenfalls zur Zeit des ersten Entwurfs der philosophischen Sittenlehre (1805).

Die Schleiermachersche Definition bekommt noch eine weitere überraschende Eigentümlichkeit. Er stellt nämlich den Grundsatz auf: „Betrachtet man ein Werk des menschlichen Geistes von seinem Mittelpunkt aus nach seinem inneren Wesen, so ist es ein Produkt der menschlichen Natur, gegründet in einer von ihren notwendigen Handlungsweisen oder Trieben oder wie ihr es nennen wollt“ (22 m). Das ist so zu deuten: deshalb weil, genauer dann wenn man an einer Bethätigung des menschlichen Geisteslebens einen Mittelpunkt, ein beherrschendes Zentrum, einen Zweckbegriff und Zweckzusammenhang nachweisen kann, ist sie eine innerlich notwendige Funktion der menschlichen Seele. Zunächst stellen sich die Reden also einfach die Aufgabe, den Begriff der Religion auf Grund der Erfahrung unter Zugrundelegung gewisser Voraussetzungen logisch richtig zu fassen. Die logische Frage wird aber sofort eine psychologische und ethische. Der logisch richtige Begriff der Religion ist zugleich der sachliche Wahrheitsbeweis für dieselbe (23). Den Mittelpunkt der Religion aufsuchen ist dasselbe wie sie „als ewig und in Wesen der Menschheit notwendig gegründet darstellen“, den „innersten Zusammenhang und den höchsten Grund jener Heiligtümer aufdecken“ (19 m), „die innersten Tiefen“ (19 u), „die Anlagen der Menschheit“ erforschen (20 o). Dieser Kombination von logisch-begründet und psychologisch-notwendig und weiterhin ethisch-wahr liegt eine bestimmte Richtung der Weltanschauung zu Grunde, die Voraussetzung des philosophischen Rationalismus.

Max Reischle hat in seinem Buch „Die Frage nach dem Wesen der Religion“ den Satz aufgestellt, eine brauchbare Religionstheorie lasse sich nicht durch induktives Verfahren gewinnen, sondern nur von der Voraussetzung aus, dass irgend

eine Form der Religion die richtige sei; man müsse auf einen „Normbegriff“ ausgehen, ohne dabei die Beobachtung des Thatbestands ausser Acht zu lassen. Schleiermacher, sagt er zugleich mit Beziehung auf den Religionsbegriff der Glaubenslehre, scheine zunächst induktiv, psychologisch analysierend zu verfahren; genauer besehen nähere er sich dann aber doch der Methode der Normbegriffe. Diese Bemerkung ist richtig; nur darf man nach dem Obigen nicht etwa meinen, Schleiermacher selbst befinde sich in einer Unklarheit oder einem Widerspruch mit sich selbst in der Frage der Methode. Jenes Nebeneinander von Induktion und Konstruktion geht vielmehr wie gezeigt auf eine letztlich metaphysische Voraussetzung zurück. Das Verhältnis von Begriff und Sein stellt er sich ähnlich wie Plato vor. Die Idee ist immer in irgend einem Grad in der Erscheinung verwirklicht. Nur erhält bei ihm das empirisch Gegebene und damit die empirische Forschung eine ganz andere Bedeutung, sofern er keinen Augenblick Bedenken trug, dem Gegebenen und zwar ihm allein volle Realität einzuräumen.

Indem Schleiermacher auf dem angedeuteten Weg zu einem Begriff der Religion zu kommen suchte, konnte er das technische Hilfsmittel der Abstraktion nicht entbehren. Wo er „die Religion“ untersucht, sieht er von „den Religionen“ ab. Das bedeutet wie schon gesagt nicht, dass er ganz unabhängig von der Beobachtung der Religionen feststellen will, was die Religion ist. Aber er nimmt nichts in die Definition auf, was nur individuell ist, er stellt das in allen Religionen Identische heraus. Indem er dieses allgemeine Wesen anschaulich schilderte, hat er sich den Vorwurf zugezogen (besonders von Seiten A. Ritschls), er nähere sich in verdächtiger Weise der „natürlichen Religion“ an (vgl. Bleek 129; O. Ritschl 34). Den einzelnen historischen Religionen stellt er öfters „die ganze Religion“ gegenüber (z. B. 188), und dieser Begriff ist allerdings missverständlich. Was er in der zweiten Rede beschreibt, ist nicht die ganze Religion. Diese ist ja „die Religion der Gesellschaft zusammengenommen“ (188), sie liesse sich nur darstellen, indem man die ganze konkrete Fülle aller einzelnen Religionen wiedergiebt; da deren Zahl nach den Reden eine

unendliche ist, so ist auch die Aufgabe unendlich und unlösbar, „kein einzelner kann sie ganz umfassen“ (188). Die zweite Rede sucht nur den allgemeinen Begriff (242), das allgemeine Wesen der Religion; ihre „Religion“ ist bloss ein Gedankending. „In allen Religionen“ ist sie allerdings „enthalten, mehr oder weniger von dem wahren Wesen derselben“ (247). Aber für sich existiert sie nicht. Eben das ist der Einwand, der gegen die Vertreter der „natürlichen Religion“ erhoben wird: sie machen etwas, was gedankenmässig aus einer Summe von realen Erscheinungen als das Allgemeine herausgezogen ist, wieder zu etwas Realem. Gerade im Unterschied einerseits von den positiven Religionen und andererseits von der „ganzen Religion“ ist die Religion der zweiten Rede ein Abstraktum, kein Konkretum.

Das Abstraktionsverfahren wird nun aber noch weiter ausgedehnt; dessen sich bewusst zu sein, ist für Verständnis und Beurteilung von wesentlicher Bedeutung. Es ist nämlich Schleiermacher nicht darum zu thun, alle die Merkmale aufzuzählen, die allen Religionen gemeinsam sind oder gemeinsam sein sollten. Erwartet man das von ihm, so ist freilich seine Wesensbeschreibung der Religion äusserst mangel- und fehlerhaft; dann ist ja verkannt, dass die Religion in innigen Zusammenhang zum sittlichen Handeln, zum wissenschaftlichen und religiösen Erkennen, zur ganzen Kultur steht, dass sie immer einen Kultus produziert, dass sie immer Gemeinschaftssache ist. Von alledem abstrahiert Schleiermacher in der zweiten Rede. Er untersucht die Religion nur, sofern sie Sache des Individuums ist, ferner nur, soweit sie ein innerlicher, rein geistiger Vorgang des individuellen Lebens ist (vgl. Strauss, Schl. u. Daub 22); endlich fasst er nicht einen kontinuierlichen Zustand, sondern nur den einzelnen religiösen Moment, „die einzelne religiöse Stimmung“ ins Auge (vgl. O. Ritschl 50), wie sie für den Romantiker und Herrnhuter ein Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit und Befriedigung war.

Gegen diese weitgehende Abstraktion wird man von vornherein und aus allgemeinen Gründen wenig einwenden können. Ein einzelnes Phänomen kann man ohne Abstraktion überhaupt nicht darstellen und auf den wissenschaftlichen Begriff bringen.

Jedes ist mit tausend Fäden bald fester bald lockerer in den Zusammenhang des ganzen Lebens und der ganzen Geschichte hineinverwoben, und aus diesem Zusammenhang muss es herausgeschnitten werden. Es darf nur nie die Meinung auftauchen, eine derartige Isolierung sei auch in der Wirklichkeit möglich oder gar wünschenswert, und in diesen Fehler ist Schleiermacher allerdings, wie sich noch zeigen wird, im Eifer des Kampfs mehrmals verfallen. Der Fehler ist aber mit seiner Methode nicht notwendig verbunden. Wieweit man in der Abstraktion geht, wo man den Schnitt führt, hängt zum Teil von dem wissenschaftlichen Zweck ab, den man hat. Schleiermacher hat einen ganz bestimmten Zweck; er will nicht konstatieren, was alles zur Religion gehört. Er will einen Punkt finden, den „Mittelpunkt", der das Ganze beherrscht, die treibende Kraft, die letztlich das besondere Phänomen der Religion erzeugt und trägt. (Vgl. auch Braasch, Kompar. Darstellung u. s. w. 53) Dem liegt die Voraussetzung zu Grund, dass jedes Ding oder wenigstens die Religion wirklich ein solches einheitliches Zentrum hat; nur dann ist es erlaubt, alles, was konzentrisch an dasselbe sich anschliesst, in der wissenschaftlichen Erörterung abzutrennen. Will man Schleiermacher widerlegen, so beweise man, dass die Religion ein solches zentripetales Gefüge nicht ist, oder dass ihr Mittelpunkt ein anderer ist; aber man höre auf zu behaupten, Schleiermacher ignoriere den Zusammenhang der Religion mit der Sittlichkeit und vielem anderen. Die Irrigkeit dieser Einwürfe wird sich weiterhin noch im einzelnen ergeben.

In seinem schon genannten Buch hat Reischle mit Recht einen dreifachen Sinn der Frage nach dem Wesen einer Sache behauptet; man kann damit im Auge haben 1. die gemeinsamen Merkmale ihrer Erscheinung, 2. die sie bedingende „bildende Kraft", 3. ihre „normale Daseinsweise". Es ist durch die bisherige Ausführung im voraus angedeutet und wird durch die folgende Erörterung bestätigt werden, dass für Schleiermacher vermöge seines allgemeinen philosophischen Standpunkts die drei genannten Fragen zusammenfallen. Das, was die bildende Kraft der Religion ist, ist auch ihre normale

Daseinsweise, und was ihre normale Daseinsweise ist, das ist auch das allen Einzelfällen gemeinsame Merkmal.

2. Psychologische Voraussetzungen.

Aus den dargelegten Voraussetzungen Schleiermachers ergiebt sich, dass die Religion in einer eigentümlichen psychischen Funktion bestehen muss; sonst wäre sie selbst nichts Eigentümliches; ja sie muss auf einer eigentümlichen, konstanten psychischen Anlage beruhen. Sie hat „eine eigene Provinz im Gemüt“ (37), „der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren“ (144 o), die Religion entsteht „aus dem Innern jeder bessern Seele von selbst“ (37 m), sie ist mit der menschlichen Anlage notwendig gegeben (20 o).

Jene Funktion nachzuweisen ist die Aufgabe Schleiermachers.

Die Religion ist bekanntlich nach den Reden „Anschauung“ und „Gefühl“. Um zu verstehen, was damit gemeint ist, muss man fragen, welche allgemeinen psychologischen Voraussetzungen Schleiermacher um 1799 hatte. Schürer (Schleiermachers Religionsbegriff) hat die Wichtigkeit der Psychologie für das Verständnis Schleiermachers erkannt (S. 3). Man darf nur nicht von den Reden schon eine ausgebaute psychologische Theorie erwarten.

Jede menschliche Seele ist „das Produkt zweier entgegengesetzten Triebe“ (6 u; 7 o); sie sucht einmal „alles in sich einzusaugen“, dann aber „das eigene Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, alles damit zu durchdringen, allem davon mitzuteilen“. Der erste Trieb ist auf „Genuss“, der zweite auf „Thätigkeit“ gerichtet (7 m). Diese Unterscheidung entspricht dem Kantischen Schema Rezeptivität — Spontaneität. Zweierlei ist an dieser Formulierung bemerkenswert. Beide Faktoren jenes „Produkts“ der Seele sind als Triebe, also aktiv, wenigstens im formalen Sinn aktiv gefasst. Und zum Unterscheidungsgrund wird etwas Formales gemacht: es wird nicht etwa in Denken Fühlen Wollen geteilt, sondern in

extensiv — intensiv, zentrifugal — zentripetal, rezeptiv — spontan. „Jede Seele hat Teil an diesen beiden ursprünglichen Funktionen der geistigen Natur“ (7 u); nur ist bei der einen diese, bei der andern jene vorherrschend. Schleiermacher entdeckt in der Wirklichkeit eine Art System; die Menschen stellen eine Reihe dar, an deren Enden diejenigen sich befinden, in denen fast nur der eine oder fast nur der andere Trieb wirksam ist, die „unersättlich Sinnlichen“ und die ruhelosen Idealisten (8 u). Man bemerke, wie sich die psychologische Betrachtung alsbald mit einer Wertbeurteilung verknüpft und wie im ethischen Sinn Rezeptivität mit „Sinnlichkeit“ kombiniert wird. Gleich hier zeigt sich eine weitere Haupteigentümlichkeit der Schleiermacherschen Psychologie: die Verschiedenheit der Seelen und der seelischen Funktionen wird aus der verschiedenen Mischung zweier Grundkräfte erklärt; das psychische Leben wird nach physikalischer Analogie vor gestellt. Es wird dadurch öfters mechanisiert; ohne Zweifel ist die Parallele chemischer Vorgänge viel zutreffender. Schleiermacher stimmt in diesem Punkt mit dem Naturphilosophen Schelling überein; inwieweit er von ihm dabei abhängig ist, soll hier nicht untersucht werden.

Religion ist „Anschauung“ und „Gefühl“. Beide Funktionen fallen nun nicht etwa mit jenen beiden Grundtrieben zusammen. Vielmehr „bei Anschauung und Gefühl fühlt sich der Mensch ursprünglich als leidend“ (177); sie stehen zusammen dem Willen gegenüber (67). Die Religion fällt also — das ist wohl zu beachten — von vornherein unter die Kategorie der Passivität, des „Genusses“. Das Bedenkliche für die Religion der Reden ist die Nachbarschaft, in die sie — wollte man die Konsequenz ziehen — mit der „Sinnlichkeit“ kommt.

Die Anschauung und das Gefühl aber, die das Wesen der Religion ausmachen, gehören noch von einem andern Gesichtspunkte aus zusammen. Schleiermacher hat noch eine Art von psychologischer Querteilung. Gefühl und Anschauung sind im Gegensatz zur vermittelten „Reflexion“, zum verständigen Denken „unmittelbare“ psychische Funktionen (vgl. besonders die 3. Rede). Gegenüber dem philisterhaften Intellektualismus

der grossen Zeitrichtung hatte die Romantik die Thatsache und das Recht dieser Seite des menschlichen Geisteslebens verkündigt. Wenn Schleiermacher hiervon die Anwendung auf die Religion macht, so hat er auch darin Vorgänger an Männern wie Hamann, Jakobi, Herder. Eigentümlich ist ihm aber die wissenschaftliche Anfassung der Sache und die weitere, positive Beschreibung des die Religion ausmachenden unmittelbaren Akts.

Teils als das die Anschauung und das Gefühl bedingende Vermögen, teils als die blosse Zusammenfassung beider erscheint „der Sinn". Er ist auch passiv, „bietet sich den Umarmungen der Objekte dar" (148 m), wodurch nicht ausgeschlossen ist, dass er auch als Trieb erscheint, den Objekten „entgegengeht" (148 m). Der Charakter der Unmittelbarkeit kommt ihm zu, sofern er nicht wie der Verstand einzelne Relationen an den Dingen aufsucht (148 m), sondern die Dinge selbst als „ungeteilte Ganze" (149 o), indem er nicht nach dem Woher und Wozu, sondern nach dem Was und Wie fragt (149 o). Das eigentliche Feld seiner Thätigkeit ist die Kunst (149 o), er ist aber wie gesagt auch das spezifische Organ der Religion.

Eine gewisse Ähnlichkeit mit dem „Sinn" hat die „Phantasie". Sie ist auch der Verständigkeit entgegengesetzt (129 m); und wie der Sinn an den Objekten etwas sucht, was sie „als sein Werk charakterisiert" (148 m), so „erschafft" sie „die Welt" (129 u). Sie ist dem Ich Fichtes vergleichbar, „das Höchste und Ursprünglichste im Menschen" (129 m). Schleiermacher hat es aber in den Reden unterlassen, die Phantasie in eine positive Beziehung zur Religion zu setzen; ja er stellt beide gelegentlich in einen Gegensatz: die Gottesvorstellung wird von der Phantasie produziert, zur Religion gehört aber diese Vorstellung eben nicht (128 ff).

Aus der bisherigen allgemeinen Betrachtung ergiebt sich also: die Religion ist einmal Passivität und weiterhin Unmittelbarkeit. Sie ist deshalb einerseits dem Wollen, andererseits der Verständigkeit entgegengesetzt. Schleiermacher hat es allerdings unterlassen, die beiden Haupteinteilungen psychischer Akte zu einander ins Verhältnis zu setzen; aber wo die Reli-

gion im psychologischen Schema ihren Ort bekommen müsste, ist klar.

3. Der Inhalt der Religion.

a) „Anschauung“ ist ein den Reden eigentümlicher, ganz bestimmt geprägter Ausdruck. Wohl mag das Wort auch in dem unbestimmten, landläufigen Sinn von „Ansicht“ vorkommen; dagegen dürfte es Braasch (Komparative Darstellung etc., 58) schwer fallen zu beweisen, dass es auch für „Kontemplation“ und „Spekulation“, ja für „Begriff“ stehe. Statt Anschauung kommt auch „Wahrnehmung“ (56 und sonst), genauer „unmittelbare Wahrnehmung“ (58) vor; beide Begriffe treten auch gelegentlich synonim neben einander (56). In beiden ist schon die Beziehung auf ein Objekt gegeben, welches das Subjekt anschaut. Wenn damit die Anschauung, also auch die Religion als Aktivität erscheint, so hält Schleiermacher doch daran fest, dass die Thätigkeit des Gegenstands das Erste ist. „Alles Anschauen geht aus von einem Einfluss des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersten“ (55). Man kann sagen: die Anschauung ist nicht Aktion, aber Reaktion; doch hat Schleiermacher in den Reden das Verhältnis nicht ins Klare gesetzt.

Das Objekt der religiösen Anschauung ist „das Universum“. „Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet Euch mit diesem Begriff; er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion“ (55 m). Genauer gesagt wird nicht das Universum selbst — das verbietet Kant —, sondern sein „Handeln“ auf den Menschen angeschaut (56; 99). Das Wort „Universum“ wurde von dem damaligen Freundeskreis Schleiermachers viel im Munde geführt. Fr. Schlegel gebraucht es in einem mit den Reden gleichzeitigen Aufsatz, und nach Sigwart ist er in diesem Punkt Schleiermacher gegenüber original. Das Wort lag aber im Gedankenkreis jener ganzen Zeit. Auch von Schelling war es schon angewandt (z. B. Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797, S. XXIX). Ferner kehrt es häufig wieder in dem auch von Schleiermacher studierten holländischen Philosophen Hemster-

huys (z. B. Vermischte philosophische Schriften, übersetzt, I 218, II 220, III 147 f; cfr. auch Dilthey L. Schls I 310 Anm.).

Synonim mit Universum verwenden die Reden „das Ganze“, das „Unendliche“ (166), das „Eine und Alle“ (Dilthey L. Schls. I 310 Anm.). Sofern dies der Gegenstand der Religion ist, hat man den Religionsbegriff der Reden zweifellos als pantheistisch zu bezeichnen; man müsste denn diesem Worte Gewalt anthun wollen. Dass man deshalb Schleiermacher nicht einfach mit Spinoza identifizieren darf, hat am eingehendsten und klarsten Dilthey gezeigt. Es ist Schleiermachers eigentümliche, geschichtlich bedeutsame Auffassung, dass das Unendliche vom Endlichen, das Universum vom Einzelnen nicht getrennt werden darf, sondern gerade in ihm gesucht werden muss. Hier nähert er sich am meisten Leibniz, dessen Philosophie er ja kurz vor Abfassung der Reden studierte, — nur dass er dessen Monadologie ins „Elfenreich“ verwies. In dieser Beziehung der Religion auf die reale Welt liegen auch für die Theologen fruchtbare, moderne Gedanken; A. Ritschl, der im übrigen von dem Standpunkt der Reden sehr weit abliegt, bezeichnet diese „Beziehung der Religion auf die Welt in Gott“ geradezu als die Hauptwahrheit der Reden (Schleiermachers Reden u. s. w. 59).

Man könnte sagen, Schleiermacher gerate hier mit sich selbst in Widerspruch. Die Vorstellung des Universums sei überaus kompliziert und nur mit Hilfe weitgehender Reflexion zu gewinnen. Damit sei aber eben das oben geltend gemachte Merkmal der Unmittelbarkeit für die Religion aufgegeben. Schon Strauss hatte gesagt, die Verschiedenheit der Schleiermacherschen Religionsstufen (Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus) gehe nicht auf eine unmittelbare Funktion, sondern auf das Denken zurück (vgl. Reich, Über das Schl.sche Religionsgefühl, in Studien und Kritiken 1846, 851). Dieser Einwurf ist aber nicht stichhaltig; denn den Unterschied der Stufen würde Schleiermacher als das Unwesentliche bezeichnen, und nur das Wesentliche muss unmittelbarer Art sein. O. Ritschl sagte dann aber, auch die Religion selbst werde in das Gebiet des vermittelten Denkens verwiesen, indem ihr als Objekt das Universum gegeben werde (Schls. Stellung u. s. w. 52; 59). Er ging dann zu der Behauptung weiter: „Aus der Abgrenzung

gegen alle Reflexion folgt, dass jener mystische Vorgang nur durch die sinnliche Betrachtung irgend eines einzelnen Gegenstands zu stande kommt; denn jede andere Anschauung setzt zugleich bereits eine Mitwirkung der Denkthätigkeit voraus" (a. a. O. 52). „Je mehr sich Schleiermacher von der Natur entfernt, umsomehr Denkthätigkeit ist nötig" (a. a. O. 59). Nun wird man aber sogar zugeben müssen, dass nicht einmal ein ganz einfacher sinnlicher Gegenstand aufgefasst werden kann ohne Denkthätigkeit. Sieht also O. Ritschl die Sache vom richtigen Gesichtspunkt aus an, so ist die Religion nicht einmal hier, also überhaupt in keinem Fall „unmittelbares" Anschauen. Vielleicht ist aber die Schwierigkeit doch zu lösen. Vielleicht würde Schleiermacher zugeben, dass Denkthätigkeit in gewissem Umfang zu den Voraussetzungen der Religion gehört. Aber er würde sagen, die Religion selbst sei etwas anderes. Er müsste eingestehen, auch das einzelne konkrete Ding, das den Blick des Religiösen auf sich zieht, müsse durch das Denken hindurchgehen. Aber er würde behaupten: dass nun in diesem so apperzipierten Ding das Universum gefunden werde, das sei nicht das Werk der Reflexion; diese könnte doch nicht an dieser Einzelthatsache stehen bleiben, um zum Weltganzen zu kommen; diese müsste doch Schlüsse auf Schlüsse, Urteile auf Urteile häufen. Die Religion kommt eben auf dem kürzesten Weg zum Ziel, weil sie im Besitz einer besonderen Methode ist, das Wirkliche zu erfassen; sie schaut im einzelnen das Ganze intuitiv, „unmittelbar", in einem einzigen Akt an. Als das „Wesentliche" an der Religion stellt Schleiermacher diesen letzteren Akt dar; damit ist nicht ausgeschlossen, dass Denkthätigkeit regelmässig psychologisch damit verbunden ist. (Vgl. die obigen Ausführungen über die Definitionsweise Schleiermachers.)

Alles Endliche ist Ausdruck des Unendlichen. Aber, sagt Schleiermacher, der Anschauende kommt vom einen Punkt rascher und sicherer zum Ziel als vom andern. Die Reden zeichnen nun ein System konzentrischer Kreise.

Der äusserste Ring, der „äusserste Vorhof" ist die Natur (78). Es wird die Möglichkeit zugegeben, dass die Religion ihren ersten Anlass in den Schrecken und Schönheiten der

Natur hat. Aber das Wichtigste sind diese Eindrücke in der Religion nicht. Mit der fortschreitenden Kultur verschwindet ja die Furcht vor den Elementen, und die Religion bleibt doch zurück. Und was wir in der Natur „schön" nennen, ist nichts Objektives, sondern nur Benennung einer subjektiven Empfindung (80 f). Sofern aber die Naturbetrachtung nach dem Woher fragt, ist sie geradezu irreligiös, weil philosophisch (78 f). Auch die Unermesslichkeit des Raums und der Masse interessiert den Religiösen nicht; kann man sie doch in einer kleinen Formel ausdrücken (82). Gegenstand der religiösen Anschauung ist vielmehr die durchgehende Gesetzmässigkeit in der Natur (82 f). Aber nicht bloss, sofern sie Gleichmässigkeit in allen Erscheinungen hervorruft, sondern noch mehr sofern sie Revolution und Anomalie mit sich bringt; hiebei entsteht nämlich die Ahnung von einem höheren Gesetz und Zusammenhang (87). Was Schleiermacher an der Natur religiös affiziert, sagt am besten eine gleichzeitige Briefstelle: „Aus dem Schönen in der Natur mache ich mir nicht viel; aber das Erhabene in ihr halte ich in grossen Ehren. Es sind mir wirklich nicht dem Grade nach, sondern spezifisch ganz verschiedene Eindrücke und beziehen sich auf etwas ganz anderes" (1799; Br. I 238 m).

Aus dem Vorhof der Religion treten wir in ihr Heiligtum ein. Die Kategorieen, unter denen der Fromme die Natur betrachtet, sind nur geborgt aus dem menschlichen Geistesleben, „aus dem Innern des Gemüts" (87). „Der Mensch muss die Menschheit finden" (89 m); sie ist selbst das Universum (89 u).[1] Aber freilich auch die Menschen muss man sub specie aeterni betrachten, auch „das Gemüt in einer Welt anschauen" (88 o). Irreligiös ist es, über die Unvollkommenheit der einzelnen zu klagen und an ihnen zu flicken; man muss sie im ganzen betrachten (90 m), in jedem einzelnen „die ungeteilte Menschheit suchen" (90 f). Der Genius der Menschheit ist ein Künstler, der unerschöpflich ist im Schaffen von Gestalten. Irreligiös ist es, über die Masse der Unbedeutenden, Gemeinen

[1]) Vgl. Novalis: „Unter Menschen muss man Gott suchen. In den menschlichen Begebenheiten, in den menschlichen Gedanken und Empfindungen offenbart sich der Geist des Himmels am besten."

zu klagen, in der scheinbar einer dem andern gleicht: auch sie haben alle etwas Individuelles, nur ist ihre Differenz vielleicht verschwindend klein, dem unbewaffneten, irreligiösen Auge unsichtbar (93 f). In Wirklichkeit ist „jedes Individuum ein notwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit“ (94 u). Jeder steht mit allen andern in Wechselwirkung; jeder ergänzt die andern. So „verschwinden auf dem Standpunkt der Anschauung des Universums die bestimmten Umrisse der Persönlichkeit“ (96 f) — „das ist die Harmonie des Universums, die wunderbare grosse Einheit in seinem ewigen Kunstwerk“ (97 m).

Dieser Massstab wird dann mit Entschiedenheit auch auf das eigene Ich angewandt. Auch in ihm liegen alle Anlagen und Kräfte, alle Tugenden und Laster; es ist „ein Kompendium der Menschheit“ (98 f). So das eigene Ich anschauen heisst Religion haben.

Das Ich des Individuums erfährt in den Reden eine doppelte Beurteilung. Es ist einerseits nur eine von den ungezählten Möglichkeiten, in denen sich die menschliche Natur darstellt, insofern etwas Geringes, geradezu „Verschwindendes“. Ja es wird verlangt: „Strebt darnach, Eure Individualität zu vernichten“ (132). Diese entsagungsvolle Stimmung findet ihren Höhepunkt am Schluss der zweiten Rede, wo der Glaube an eine persönliche Unsterblichkeit als Ausdruck plumper Selbstsucht hingestellt wird. Das ist der Punkt, gegen den besonders A. Ritschl scharf polemisiert hat.

Die Schleiermachersche Ansicht hat aber noch eine andere Seite. Das Individuum ist ein Spiegel des Universums, ein Ergänzungsstück in dem Mosaikgemälde der Menschheit, insofern etwas Grosses und Unentbehrliches. Man wird konstatieren müssen, dass die Reden hier eine Zwiespältigkeit und Unentschiedenheit verraten. Vielleicht muss man aber auch zugeben, dass Schleiermacher damit gerade die psychologische Wahrheit getroffen hat. Auch der einzelne Christ, ja selbst das Neue Testament kommt über diese Antinomie am Ende nicht hinweg. Bald tritt die eine, bald die andere Beurteilung des Ichs in den Vordergrund, je nach der Stimmung, in der sich das Individuum befindet und je nach der Beziehung, in der man das

Ich beurteilt. Für eine religiöse Betrachtung im Sinn der Reden wird das Ich allerdings immer wieder vorwiegend als der minimale Punkt, als die belanglose Null erscheinen. Aber in einer nicht um ein Jahr jüngeren Schrift, in den Monologen hat Schleiermacher den anderen Gesichtspunkt zum herrschenden gemacht.

Der Priester und Prophet schlägt endlich den Vorhang zum Allerheiligsten der Religion zurück. Die Menschheit muss nicht nur in ihrem Sein, sondern auch in ihrem Werden angeschaut werden (99 m). Hier liegt der Religion höchste und heiligste Aufgabe. „Geschichte im eigentlichsten Sinn ist ihr höchster Gegenstand“ (100 o).

In dem Kommen und Gehen der Völker, in dem Auf- und Abwogen ihrer Leistungen und Geschicke, in dem Auftreten eines Neuen und dem Wiederkehren des Alten (100 f), in diesem unerschöpflichen Leben (103) findet Schleiermacher die höchste Anschauung der Religion. — Aber auch hier an den Grenzen der Menschheit und der Weltgeschichte wird noch nicht Halt gemacht. Die Menschheit ist nicht das Universum, sondern nur eine Modifikation seiner Elemente. Die Religion sucht darüber hinaus noch weitere Möglichkeiten. Doch hier vermögen die Verächter der Religion den begeisterten Propheten nicht mehr zu verstehen (105); ja hier beginnt für ihn selbst das Unaussprechliche und Unfassbare; an Stelle des Anschauens tritt das „Ahnen“ (105). O. Ritschl hat diese Ausführungen der Reden anders gedeutet; das, was noch über die Menschheit hinausliege, sei das Göttliche, sei die Person Christi (Schls. Stellung usw. 66 f); davon wolle Schleiermacher aber nicht reden, weil die Verächter die „höchste positive Religion“ doch nicht erfassen würden (67) und zunächst nur zur „Religion überhaupt“ geführt werden sollen (26). Diese Deutung passt allerdings zu dem Gedanken, den O. Ritschl in den Reden findet, sehr gut; aber deren eigener Gedanke wird schwerlich richtig getroffen sein. Schleiermacher hat gar nicht bloss eine einzelne die Grenze der Menschheit überschreitende Erscheinung im Auge, sondern eine Fülle von Möglichkeiten, eine Reihe von Stationen „auf dem Weg zum Unendlichen“

(105 o), deren anschauliche, ins Einzelne gehende Beschreibung überhaupt nicht möglich ist.

b) Mit der Anschauung ist immer ein Gefühl verbunden. Das wird so begründet: „Eure Organe vermitteln den Zusammenhang zwischen dem Gegenstand und Euch; derselbe Einfluss des letzteren, der Euch sein Dasein offenbart, muss sie auf mancherlei Weise erregen und in Eurem innern Leben eine Veränderung hervorrufen" (66 m). Wenn so mit der einen Funktion immer auch die andere auftritt, so wird nach der uns bekannten physikalischen Vorstellung Schleiermachers die Verschiedenheit der einzelnen psychischen Erlebnisse dadurch begründet, dass Gefühl und Anschauung auf unendlich verschiedene Weise gemischt sein können. Eine Seite hat immer das Übergewicht, bis zu dem Grad, dass die andere kaum mehr bemerklich ist (66 u). Aber dass eine von beiden Seiten gar nicht in Funktion tritt, wird nicht zugegeben; „Gefühl ohne Anschauung ist nichts und Anschauung ohne Gefühl ist nichts" (73).

Dies gilt nun auch für den Spezialfall der Religion; ja hier „findet ein anderes und festeres Verhältnis zwischen der Anschauung und dem Gefühl statt", hier „überwiegt jene nie so sehr, dass dieses beinahe verlöscht wird" (67). Die religiösen Gefühle „fliessen aus den religiösen Anschauungen her" (108 m). „Indem Ihr das Universum anschaut, müsst Ihr notwendig von gewissen Gefühlen ergriffen werden" (67). Es ist eben ein und derselbe Gegenstand, der beide in einem und demselben Moment erregt.

Es muss festgestellt werden, was das religiöse Gefühl Neues zur Anschauung des Universums hinzubringt. In der Anschauung offenbart sich uns das Dasein des Gegenstands; das Gefühl ist die durch denselben Gegenstand hervorgerufene „Erregung" und „Veränderung im inneren Leben" (66 m). So erscheint allerdings der religiöse Mensch auch bei seinem Fühlen zunächst in passivem Zustand. Aber was er beim Anschauen einfach hinnimmt, das bezieht er im Gefühl auf sich selbst, das nimmt er jetzt persönlich; er „übt eine Gegenwirkung gegen die Einwirkung" des Universums aus. So erklärt sich der auffallende Satz: „Die Gefühle sind das Selbst-

thätige in der Religion" (112). Wie das mit der Behauptung, auch das religiöse Gefühl sei Passivität, zusammenstimmt, führt Schleiermacher nicht aus. Man kann so die religiösen Gefühle von den Anschauungen des Universums als das Aktive vom Passiven unterscheiden. Man kann sich aber Gefühle und Anschauungen auch unter dem Gesichtspunkt subjektiv—objektiv gegenüberstellen. In der Anschauung ist zweifellos immer das Objekt, der einzelne sinnliche Gegenstand, beziehungsweise das Universum gegenwärtig. Allerdings ist auch „bei allen religiösen Gefühlen das Universum der eine und auf irgend eine Art Euer eigenes Ich der andere von den Punkten, zwischen denen das Gemüt schwebt" (111 o). Damit soll aber das Universum wohl nur als die Ursache, nicht als der Inhalt des Gefühls bezeichnet werden. Das, was gefühlt wird, ist der Zustand des Subjekts. Auch die Verbindung „Gefühl des Unendlichen" (65 o) wird man nicht so zu verstehen haben, dass man das Unendliche fühlen, als Objekt im Gefühl haben könne. Über allen Zweifel erhaben scheint allerdings diese Deutung des Gefühls der Reden nicht; wenn z. B. gesagt wird, im Gefühl werde das Universum in ein neues Verhältnis zum Gemüt und Zustand des Subjekts gebracht (67 m), so erscheint auch die andere Erklärung nicht ausgeschlossen. Dagegen legt sich entschieden die erste Auffassung nahe, wenn Schleiermacher nun die religiösen Gefühle einzeln aufzählt. Er nennt das Gefühl der Demut an erster Stelle, ferner das der Liebe, der Dankbarkeit, des Mitleids, der Reue, der Bruderliebe (108 ff). Sie alle sind „durchs Universum gewirkt", insofern übernatürlich (119). Wenn so auch der Kreis der religiösen Gefühle sehr weit gezogen ist, so ist es doch bemerkenswert, dass der spätere Satz Schleiermachers, „alle" Empfindungen seien religiös, in den Reden[1] noch nicht steht, obwohl es manche zu meinen scheinen, die darüber geschrieben haben. Vielmehr wird das Vorhandensein nicht religiöser Gefühle an mehreren Stellen vorausgesetzt (153 m; 111 o).

Dass Schleiermacher andererseits mit dem Prädikat „religiös" damals nicht geizte, zeigt die folgende Stelle in seiner Rezension der Lucindenbriefe Fr. Schlegels: „Durch die Liebe wird das Werk [Schlegels] nicht nur poetisch, sondern auch

religiös und moralisch. Religiös, weil sie überall auf dem Standpunkt aufgezeigt wird, von dem sie über das Leben hinaus in das Unendliche sieht, moralisch, indem sie von der Geliebten aus sich über die ganze Welt verbreitet (1799; Br. IV 540 m).

Die religiösen Gefühle sind also recht vielseitig; sie sind auch quantitativ unterschieden, und „ihre Stärke bestimmt den Grad der Religiosität“ (68 o).

Schleiermachers Kritiker haben seinem Religionsbegriff immer wieder als bedenklichsten Mangel vorgeworfen, er sei statt teleologisch und ethisch „ästhetisch“. Sie haben sich dabei teils auf die Betonung des Gefühls, teils auf den Begriff der Anschauung des Universums berufen. Nachdem wir seine Lehre von Gefühl und Anschauung in den Grundzügen festgestellt haben, soll noch ein Wort über jenen Vorwurf gesagt werden. Auf manche Theologen wirkt das Wort Gefühl wie das rote Tuch. Wenn man aber ruhig überlegt, was für Gefühle denn Schleiermacher für die Religion in Anspruch nimmt, so kann man billigerweise von hier aus nicht mehr behaupten, das ethische Moment komme zu kurz. Was konnte er mehr sagen, als die eigentlichsten religiösen Gefühle seien Demut, Liebe?

Bedenklicher scheint seine Theorie von der Anschauung des Universums. Das Universum sei, sagt man, nichts anderes als ein Kunstwerk, und seine Anschauung sei nichts anderes als das ästhetische Geniessen eines Kunstwerks. In dieser Auffassung finden Kattenbusch, Lipsius (Schls. Reden usw. 173) und noch manche andere die Schranke der Reden. A. Ritschl behauptet gar, Schleiermachers Religion sei nichts als eine Abart des Kunstsinns (Schls. Reden u. s. w., 4. Abschnitt). Dazu giebt Schleiermacher scheinbar selbst Veranlassung, indem er den „Sinn“, der seine Hauptbethätigung in der Kunst findet, auch für die Religion in Anspruch nimmt. In Wirklichkeit ist er weit entfernt, Religion und Kunst ganz oder teilweise zusammenfallen zu lassen. Er stellt beide nur in

Parallele. Er sagt auch, der Kunstsinn könne in Religion übergehen (166); damit ist aber offenbar angedeutet, dass er an sich etwas anderes als Religion ist.[1]) Bleek (Die Grundlagen u. s. w. 92 f.) findet die Ansicht Ritschls „übertrieben", ebenso auch diejenige Benders und Franks, welche umgekehrt den Kunstsinn als Abart des religiösen Sinns nehmen. Er hält jedoch auch seinerseits daran fest, dass Schleiermachers Theorie „ästhetischer Pantheismus" sei. Was aber Schleiermacher an religiösen Anschauungen aufzählt, überschreitet vielfach und an den Höhepunkten die Linie des Ästhetischen. Man erinnere sich an das, was er über die Bedeutung des Individuums im Universum sagt; der Gedanke, dass die Menschheit „ein Reich der Zwecke" (Lipsius, Schls. Reden in Jahrb. f. prot. Theol. 1865, 146), einen Organismus darstelle, in dem jedes Glied seine eigene Bedeutung habe, ist hervorragend teleologisch. Dass er aber „die Menschengeschichte in einen Naturprozess umwandle" (Bleek, Die Grundlagen u. s. w. 118), kann man wohl am wenigsten behaupten; im Gegenteil, die Weltgeschichte hat nach den Reden einen tiefen Sinn, sie ist voll von Zwecken und Zielen. In der Sphärenmusik des Universums — wenn man so sagen will — vernimmt Schleiermacher nicht bloss eine Aufeinanderfolge schöner Harmonieen, er hört ein Leitmotiv, eine Melodie heraus; er gewahrt überall „das beständige Fortschreiten aller menschlichen Dinge zu einem Ziel" (106 m).

Damit soll jedoch andererseits nicht etwa behauptet werden, der Religionsbegriff der „Reden" sei ausgemacht teleologisch, wie Gottschick (Rezension von O. Ritschls Schleiermachers Stellung u. s. w. in Theol. Litt.-Z. 1889, 530—533) und Braasch (Komparative Darstellung u. s. w., 51) anzunehmen geneigt scheinen. „Die moralische Welt ist der Religion nicht das Universum"; „von solch parteiischer Vorliebe weiss sie nichts" (107 m). Das Charakteristische der Theorie Schleiermachers scheint uns gerade in dem friedlichen Nebeneinander des teleologischen und des ästhetischen Gesichtspunkts zu

[1]) In einem Brief an Sack bezeichnete es Schleiermacher direkt als ein Missverständnis, dass er „das Kunstgefühl selbst für Religion halte" (1799 Br. I 238 m).

liegen; beiden Betrachtungsweisen bricht er die Spitzen ab; seine eigene liegt jenseits von diesem Gegensatz.

Bis hieher ist Schleiermachers Religionsbegriff wenn vielleicht nicht richtig, so doch verständlich und anschaulich. Was er noch weiter sagt, ist ein Nest von Unklarheiten und Widersprüchen.

Er scheint die Empfindung zu haben, seine Beschreibung der Religion unter dem doppelten Gesichtspunkt: erstens = Anschauung, zweitens = Gefühl werde dem einheitlichen Wesen derselben nicht gerecht. Durch diese Spaltung „geht der feinste Geist der Religion verloren" (72). In der That ist nicht deutlich gemacht, wie das innerste Wesen und die letzte treibende Kraft sowohl in der Anschauung des Universums als auch im Gefühl des Unendlichen liegen kann. Schleiermacher sucht deshalb den Mittelpunkt der Sache, und dieser kann nur einer sein. (Vgl. die Ausführungen über die Definitionsmethode).

Die Sonderung von Anschauung und Gefühl ist nicht das Ursprüngliche, sondern „nur das, was sich aus der ersten Handlung des Gemüts erst entwickelt" (75 m). Beide Funktionen sind „ehe sie sich trennen" ineinander (73 m). Der damit angedeutete psychische Zustand ist zunächst völlig unvorstellbar; wir wissen eigentlich nur etwas Negatives von ihm: er ist noch unberührt von dem Gegensatz Anschauung — Gefühl. Eine positive Bestimmung ergiebt sich, wenn man mit Schleiermacher auf das in jenem Zustand vorausgesetzte Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt reflektiert. „Der Sinn und sein Gegenstand sind gleichsam ineinander geflossen und Eins geworden" (73 u), beide sind „noch nicht an ihren ursprünglichen Ort zurückgekehrt" (73 u). Sinn und Gegenstand sind also in Aktivität, in einer Vorwärtsbewegung begriffen; unterwegs begegnen sie sich; durch diese Begegnung entsteht im Gemüt zweierlei: ein Bild von dem einwirkenden Gegenstand, d. h. eine Anschauung, und eine Veränderung des eigenen subjektiven Zustands, ein Gefühl. Aber diesen Vorgängen im Subjekt geht jener Augenblick voran, wo Sinn und Gegenstand eins sind. Er wird in romantischem Bild mit der bräutlichen Umarmung (73 f) verglichen. Aber eine klarere Vorstellung ergiebt sich daraus nicht. Und das ist auch ganz

natürlich. Denn was Schleiermacher mit jenem Augenblick meint, liegt thatsächlich ausserhalb der Erfahrung und vor dem Bewusstsein [1]), es ist transszendent. Darum sagen die Reden selbst, jener Augenblick sei „geheimnisvoll", „unbeschreiblich" (73 u). „Es ist damit wie mit dem ersten Bewusstsein des Menschen, welches sich in das Dunkel einer ursprünglichen und ewigen Schöpfung zurückzieht und ihm nur das hinterlässt, was es erzeugt hat" (75 m). Ja man kann sagen: jener Augenblick ist nichts als die Wiederholung dieser Entstehung des menschlichen Bewusstseins. Wie das Bewusstsein entsteht, kann aber offenbar nicht Gegenstand des Bewusstseins sein. Schleiermacher stellt also eine Hypothese zur Erklärung der psychischen Wirklichkeit auf. Diese psychologische Hypothese ist aber von einer metaphysischen Voraussetzung getragen, von der Voraussetzung der Identitätsphilosophie. Gemüt und Gegenstand, Geist und Natur sind im Grund gleichartig, und in gewissen Augenblicken, im Moment ihrer Berührung ist ihre grundsätzlich feststehende Identität auch real vollzogen.

Es drängt sich aber eine weitere kritische Bemerkung auf. Schleiermacher legt das wirkliche bewusste Leben in seine beiden Faktoren Anschauung und Gefühl auseinander. Seine Theorie ist also z. B. der von Kant in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten Theorie analog. Der eine wie der andere konstruiert durch Hypothese gewisse Voraussetzungen, die die psychische Wirklichkeit möglich machen. Aber wenn nun Kant als solche apriorische Bedingungen z. B. die Kategorien erkennt, so ist damit nicht gesagt, dass diese Kategorien für sich irgend wann und wie den Inhalt eines psychischen Akts bilden. Sie sind eben nur als Formen in jedem Erkenntnisakt enthalten. Zieht man sie aus der konkreten Wirklichkeit heraus, so ist das nur eine Abstraktion, der in der Wirklichkeit nichts entspricht. Was Schleiermacher in den Reden aufstellt, um die Thatsache der Spaltung des Bewusstseins in Anschauung und Gefühl zu erklären, scheint uns gerade so nichts als eine Abstraktion zu sein. Und eine Voreiligkeit scheint es uns zu sein, wenn er nun daraus ein Konkretum macht, indem er

---

[1]) So auch Kieser, Über Schls Religionsbegriff 82.

jenes Einssein von Anschauung und Gefühl in einen, wenn auch verschwindend kleinen (73 m), „Augenblick“ verlegt und indem er das, was seiner Meinung nach als formale Bedingung der Bewusstseinsakte gedacht werden muss, zum Inhalt eines eigenen Akts macht.

Die Unklarheiten steigern sich aber, wenn man weiter fragt: in welcher Beziehung steht die Religion zu diesem „geheimnisvollen Augenblick“? Sie scheint nämlich mit ihm einerseits identisch zu sein; eben da, wo „der feinste Geist der Religion“ aufgezeigt werden soll, wird dieser Moment geschildert (72 f). Andererseits erscheint das Zusammenfliessen von Sinn und Gegenstand nichts spezifisch Religiöses zu sein, sondern die Grundlage alles psychischen Lebens (73); jener Augenblick ist „auch“, also nicht ausschliesslich „in der höheren und göttlichen religiösen Thätigkeit des Gemüts“ wieder zu erkennen (73 u).

Weiterhin wird innerhalb des religiösen Lebens selbst die Bedeutung des geheimnisvollen Augenblicks durchaus nicht einheitlich angegeben. Es heisst, er sei „die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion“ (75 o), womit übrigens nicht, wie man häufig meint, die erste und einmalige Entstehung der Religion im Individuum, sondern etwas stets Wiederkehrendes gemeint ist; dem wird unmittelbar der andere Satz angefügt: er sei „die höchste Blüte der Religion“. Es ist sehr zweierlei, ob etwas die Wurzel einer psychischen Funktion oder diese selbst und zwar auf ihrem Kulminationspunkt darstellt. Die Fragen nach der Entstehung und nach dem Wesen der Sache werden konfundiert; was oben über die Definitionsmethode der Reden gesagt wurde, ist damit bestätigt.

Doch abgesehen von den Schwierigkeiten, die in der Behauptung jenes geheimnisvollen Ineinanders liegen, bleibt die Frage ungelöst: wie kann die Religion Anschauung und Gefühl sein und doch zugleich *vor* allem Gefühl und Anschauen liegen? Unmöglich kann beides im selben Mass und Umfang richtig sein; denn beide Seiten stehen in ausschliessendem Gegensatz. Macht man aber mit der Behauptung Ernst, die Trennung von religiösen Anschauungen und Gefühlen sei nur das Abgeleitete, die Religion selbst liege jenseits derselben, so tritt

in der Religion „die Seele gleichsam auf die Stufe der unpersönlichen Natur zurück“ (Kirn, Schl. u. die Romantik 30); man kann dann nicht einmal sagen: die Religion werde „reduziert auf das elementare Gebiet unmittelbarer im Unbestimmten schwebender Ahnung“ (Kirn, Schl. u. d. R. 29); dann ist vielmehr die Religion geradewegs in das Gebiet des Unbewussten zurückgeschoben und zur formalen Bedingung a priori des Bewusstseins gemacht.

Es ist offenbar zu wenig gesagt, wenn man diese Seite der Religionstheorie der Reden als „Poesie“ oder „Mystik“ charakterisiert, wie meistens geschieht, wofern man sich mit der Sache überhaupt einlässt. Schleiermacher ist bei seiner Lehre von dem geheimnisvollen Augenblick offenbar von bestimmten Philosophemen geleitet und in einer künstlichen Theorie befangen.

Man kann darauf hinweisen, dass Schleiermacher die Verbindung des emotionalen Elements mit dem intuitiven, des Gefühls mit der Anschauung in Spinozas amor Dei intellectualis, sowie im ἔρως des Plato, der ihn eben damals mächtig beschäftigte, wiederfand. Es sei aber hier zur Erklärung des Eigentümlichen an jenem Theorem der Reden noch auf zwei besondere historische Beziehungen hingewiesen.

In seinem Aufsatz „Über das Verlangen“ sagt der von Schleiermacher studierte Hemsterhuys: „Wenn die Seele ohne Mittlerwerkzeug ... von der ganzen Wesenheit eines Gegenstands affiziert werden könnte, dergestalt, dass er ganz ... mit dem Wesen der Seele eins würde, so könnte man alsdann sagen: nun geniesst die Seele“ (Vermischte philos. Schriften, übersetzt, I 77; vgl. I 100, 106). Dieses Einssein der Seele mit dem Gegenstand findet er verwirklicht „in der Liebe Gottes d. h. in der Anschauung dieses höchsten, vollkommensten Wesens“ (a. a. O. 80). „Das prächtige Schauspiel des Weltalls ... erzeugt zuerst eine wogende, unbestimmte aber heftige Empfindung ohne allen Begriff. Nach und nach entwickelt sich dieses Chaos. Die Gegenstände gestalten sich, vereinzeln, trennen sich, und die Begriffe von Zahl und Grösse dämmern“ (a. a. III 142 f.).

Schleiermacher ist aber in dem fraglichen Punkt offenbar stärker als man in der Regel annimmt, von Schelling beein-

flusst (s. Dilthey L. Schls. I, 353 f.). Lipsius erkennt die Übereinstimmung zwischen Schleiermachers „Religion" und Schellings „intellektualer Anschauung" (Schls. Reden ü. d. R. 147). Aber es darf behauptet werden, dass die Reden in ihren obigen Aufstellungen von den ersten philosophischen Schriften Schellings geradezu abhängig sind. Folgende Zitate aus Schelling mögen zum Beleg dienen. „Indem ich den Gegenstand vorstelle, ist Gegenstand und Vorstellung Eins und dasselbe" (Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797, XIX). „Nichts gelangt unmittelbar zu uns anders als durch die Anschauung" (a. a. O. 132). „Das Wesen der Anschauung ist, dass in ihr absolut entgegengesetzte, wechselseitig sich beschränkende Thätigkeit vereinigt ist" (138). „Daraus ist klar, warum Anschaungen nicht . . . die unterste, sondern die erste Stufe der Erkenntnis, das höchste im menschlichen Geiste, dasjenige ist, was eigentlich seine Geistigkeit ausmacht" (138 f.). „Die niedrigste Stufe der Erkenntnis ist blosse Imagination der einzelnen Dinge, die höchste rein intellektuale Anschauung" (Schelling, Vom Ich als Prinzip der Philosophie, 1795, 59 f.). „Wo sinnliche Anschauung ist, da ist Nicht-Ich und umgekehrt. Intellektual wird gar kein Nicht-Ich, sondern blosses Ich angeschaut" (a. a. O. 126). „Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung und umgekehrt. Wo kein Objekt ist, d. i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, und also entweder gar keine oder intellektuale Anschauung" (a. a. O. 48 f.). „Ich weiss, dass diese intellektuale Anschauung, sobald man sie der sinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich sein muss, dass sie überdies ebenso wenig als die absolute Freiheit im Bewusstsein vorkommen kann, da Bewusstsein Objekte voraussetzt, intellektuale Anschauung aber nur dadurch möglich ist, dass sie gar kein Objekt hat" (a. a. O. 49 f.). — Aus diesen Stellen ergeben sich folgende Merkmale der intellektualen Anschauung: 1. sie ist die höchste Erkenntnis, 2. sie fällt ausserhalb des Bewusstseins, 3. sie enthält kein Objekt, 4. sie ist Identität von Ich und Nicht-Ich, 5. sie ist unmittelbare Erkenntnis. Das sind aber die wesentlichen Punkte der Theorie Schleiermachers. Den Begriff der „Anschauung" nimmt dieser allerdings für das bewusste Leben in Anspruch; aber das, was

er unter jenem „geheimnisvollen Augenblick“ darstellt, ist nichts andres als Schellings intellektuale Anschauung. Hatte Schelling Spinoza und den Mystikern vorgeworfen, sie objektivieren die intellektuale Anschauung in der Anschauung des Universums (8. Brief über Dogmatismus und Kritizismus), so entzieht sich Schleiermacher diesem Vorwurf, indem er die Anschauung sofern sie das Universum zum Objekt hat, nicht eigentlich als die Religion selbst, sondern als etwas Abgeleitetes betrachtet. Auch darin stimmt Schelling mit Schleiermacher überein, dass er aus dem Zustand der unbewussten intellektualen Anschauung die Syzygie Empfindung-Anschauung hervorgehen lässt (v. Hartmann, Schellings philosophisches System, II, 4). So ist jene schwierige und sonderbare Lehre Schleiermachers von dem „geheimnisvollen Augenblick“, dem Ineinander von Gefühl und Anschauung, Sinn und Gegenstand die Anwendung der Schellingschen Theorie von der intellektualen Anschauung auf die Religion. Und hier wie dort herrscht die gleiche Unklarheit, die übrigens eine Eigentümlichkeit jener ganzen Periode der deutschen Philosophie ist: was jenseits des Bewusstseins liegt, soll Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung und also des Bewusstseins werden; was eine formale apriorische Bedingung des geistigen Lebens ist, wird zu einem besonderen Teil desselben gemacht, der einen eigenen Inhalt hat und einen bestimmten Zeitmoment erfüllt. (Vgl. v. Hartmann, Schellings philosophisches System 1897).

4. Verhältnis zu Metaphysik und Moral. (Monologen).

Einen breiten Raum nimmt in den Reden die Polemik gegen falsche Auffassungen der Religion ein. Zwei Verwechslungen sind Schleiermacher besonders anstössig: die Meinung, Religion sei Moral, und die andere, sie sei Metaphysik. Sie ist weder das eine noch das andere noch eine Zusammenfassung beider. Sie ist vielmehr etwas Eigenes, wie schon positiv bewiesen ist.

Was will die Moral? Sie „entwickelt aus der Natur des

Menschen und seines Verhältnisses ein System von Pflichten" (43); sie „bildet das Universum fort kraft der Freiheit und göttlichen Willkür des Menschen" (50 m); die Religion dagegen nimmt das Universum hin so wie es ist. Was will die Metaphysik? „Sie klassifiziert das Universum und teilt ab in solche Wesen und solche, sie geht den Gründen nach und deduziert die Notwendigkeit des Wirklichen" (43 f); die Religion richtet den Blick auf das Einzelne, und sie fragt nicht nach dem Woher. Und was soll endlich ein mixtum compositum von Religion, Moral und Metaphysik? Ist eins von den drei Stücken das Beherrschende, so verlieren die beiden anderen ihre Selbstständigkeit; sind sie sich aber koordiniert, so muss eine besondere Kraft da sein, die sie zusammenhält, diese könnte aber keine andere Funktion haben, als sie thatsächlich der Religion zukommt (45 f).

Um Schleiermacher richtig zu verstehen, erinnere man sich, welche Definitionsmethode er befolgt. Nicht darum handelt es sich für ihn, alle diejenigen Lebensäusserungen aufzuzählen, die bei religiösen Menschen auftreten. Nicht den ganzen Umfang des Begriffs der Religion, sondern seinen Mittelpunkt will er feststellen. Nun findet er in seiner Zeit zwei grosse Irrtümer verbreitet: das Zentrum der Religion sei eine gewisse Summe von Erkenntnissen, und: es sei eine gewisse Sammlung von Sittenregeln. In dem letzteren Wahn hatte er selbst ja eine Zeit lang gelebt, als er Kants Spuren folgte. Und was ihm an der eigenen Person klar geworden war und was er (vgl. oben) schon früher ausgesprochen hatte, das wiederholt er nun in den Reden: Religion ist nicht Moral und ist nicht Metaphysik. Das hatte zunächst den Sinn: weder das eine noch das andere ist die Hauptsache, das Charakteristische an der Religion. Damit war nicht geleugnet, dass thatsächlich die Religion sich immer mit Erkenntnissen verbinde und sich immer gewisse Grundsätze für das Handeln anbilde. Ja nicht einmal das war geleugnet, dass beides psychologisch notwendig sei. Diese Thatsache und Notwendigkeit ist aber für Schleiermacher das Unwesentliche, er sieht davon ab. Er ist in dem Verfahren der Abstraktion begriffen, wie Kant,

wenn er die apriorischen Bedingungen der Erfahrung aufsucht; er sucht die „reine“ Religion (Haym, Schule der Rom. 422).

Nun hat aber Schleiermacher die vorgezeichnete Linie allerdings nicht eingehalten. Er meint, jene Verbindung der Religion mit anderen Funktionen sei eine Eigentümlichkeit unserer fortgeschrittenen Zeit, welche überall das Bestreben nach „harmonischer Ausbildung“, nach Kommunikation zwischen den verschiedenen Lebensgebieten habe (40). Und dieser Gegenwart stellt er die „kindlicheren Zeiten“ gegenüber, „wo in einem unvollkommeneren Zustande noch alles abgesonderter und einzelner war“ (41). Nun aber geht er auch noch dazu über, diese letzteren Zeiten als die schöne Vergangenheit zu preisen. Jene Isolirung der Religion wird als das Normale und heute noch Wünschenswerte hingestellt. Sie aus der Umarmung von Moral und Metaphysik zu lösen, scheint ihm die brennende praktische Frage. Die religiösen Gefühle sollen und dürfen „nicht eigentliche Handlungen veranlassen“. Ja sie können das im Grunde gar nicht; sie sind viel zu „heftig und erschütternd“, sie „lähmen ihrer Natur nach die Thatkraft des Menschen“ (69); die religiösesten Menschen sind in die Wüste gegangen; es liegt überhaupt „ausser der Macht auch der stärksten Gefühle, dass ein Handeln hervorgebracht wird“ (67 o).

So schneidet Schleiermacher mit raschem Schnitt alle Stränge durch, die Religion mit Moral und Spekulation im Leben verbinden. Aber merkwürdig: derselbe Schleiermacher bindet sie nachher gleich wieder aufs engste zusammen. Schon das Kompromiss: „nichts aus Religion“, aber „alles mit Religion“ (68 f) verträgt sich nicht mit der Behauptung eines „schneidenden Gegensatzes“. Aber weiter: das, was man gemeinhin als sittliche Tugenden betrachtet, Demut, Mitleid, Liebe u. s. w. nennt er religiöse Gefühle; alle moralischen Gebrechen seiner Zeit leitet er von dem Mangel an Religion her (53 f); und schliesslich sagt er: „Praxis haben zu wollen ohne Religion ist verwegener Übermut“ (52), „feigherziger Diebstahl“. — Und was er über die Notwendigkeit einer Trennung von Religion und Philosophie sagte, das nimmt er gleichfalls zurück, wenn er es als „verwegenen Übermut“ bezeichnet, Spekulation haben zu wollen ohne Religion (52), wenn er die bekannte Aufforde-



rung an die Leser richtet, „ehrerbietig eine Locke den Manen Spinozas zu opfern“ (54 u), des Philosophen „voller Religion“ (55 o).

Der Widerspruch ist nicht unauflösbar. Man muss zuerst zugeben, dass Schleiermacher über das Ziel hinausgeschossen ist, indem er eine thatsächliche Loslösung der Religion von Erkenntnisthätigkeit und sittlichem Handeln fordert. Er suchte nur die „subjektive Wurzel der Religion“ (Lipsius, Schls. R. über die R. 167), genauer: er suchte den reinen Begriff der Religion und sagte: ihn zu finden, muss man absehen von dem, was immer in ihrem Gefolge auftritt, aber nicht ihren Mittelpunkt ausmacht. Im Eifer des Gefechts — er hatte bei seiner Polemik immer die Kant-Fichtesche Moral im Auge — übertrieb er diesen Satz zu der Behauptung, die Loslösung müsse eine thatsächliche werden. Aus der wissenschaftlichen Abstraktion machte er unter der Hand ein reformatorisches Programm.

Seine eigentliche Meinung war das nicht; vielmehr war er, wie schon aus oben angeführten Stellen hervorgeht, überzeugt, dass Religion, Moral und Metaphysik zwar verschiedene „Mittelpunkte“ haben, aber darum doch in einem positiven Verhältnis stehen. Sie haben nämlich alle drei „denselben Gegenstand, das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm“ (41 m).[1] Verschieden sind sie nur dadurch, dass sie je „ein anderes Verhältnis des Menschen zum Universum ausdrücken und bearbeiten“; verschieden sind sie nur in ihrer „Verfahrungsart“ und in ihrem „Ziel“ (42 m). Logisch sind sie sich koordinirt, die Religion ist das „unentbehrliche Dritte“ zu den beiden anderen und erst durch sie „wird die menschliche Natur von dieser Seite vollendet“ (52 m). Aber wenn diese drei Funktionen, die alle auf denselben Gegenstand sich beziehen, logisch auseinanderfallen, so ist es doch auch für Schleiermacher undenkbar, dass sie psychologisch zusammenhangslos nebeneinander hergehen. Ihre Einheit haben sie eben in der „menschlichen Natur“, im einheitlichen Subjekt. Nur unterlässt

[1]) Auch Moral und Metaphysik beziehen sich also nicht „nur in formalem Sinn“, wie A. Ritschl sagt (Schls. Reden ü. d. R., 3. Abschnitt), auf ein Ganzes.

es Schleiermacher — und das ist ein bedeutender Fehler der Reden —, diese positiven Beziehungen im einzelnen darzulegen.

Wie sich Schleiermacher um 1800 speziell das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit denkt, mag noch ein kurzer Blick auf die nicht ganz ein Jahr nach den Reden erschienenen **Monologen** zeigen.

Von Religion ist darin nirgends die Rede; die Hauptbegriffe sind andere: nicht Universum, sondern Ich, Individuum; nicht Anschauen, sondern inneres Handeln, Sichselbstbilden. Dadurch wird es wieder bestätigt: Religion und Sittlichkeit fallen begrifflich auseinander. Und doch kommen sie in der Sache vollständig überein. Denn das Ich, in dessen Bildung die sittliche Aufgabe besteht, ist nicht etwas Zufälliges und Partikuläres. „Mein ganzes Wesen kann ich nicht vernehmen, ohne die Menschheit anzuschauen“ (Monologen[1] 24 m), „die Selbstanschauung hebt weit über das Endliche mich hinaus“ (24 o); „meine höchste Anschauung ist, dass jeder Mensch auf eigene Weise die Menschheit darstellen soll“ (40 o). „Und die Menschheit — wer vermöchte sie zu denken, ohne sich mit dem Denken ins unermessliche Gebiet und Wesen des reinen Geists zu verlieren“ (24 u).

So führt auch die sittliche Selbstanschauung zum Gedanken des Universums, den man nur von dem Begriff der „Welt“ (16; 17; 22) in den Monologen unterscheiden muss. Fast scheint es, als wollen die Monologen diese „Anschauung“ des Ichs unter dem universalen Gesichtspunkt als die Sittlichkeit selbst nehmen und sie so mit Religion identifizieren. Aber genauer ist Sittlichkeit nicht Anschauen, sondern Handeln, wenn auch nur inneres (14 u), Herausbilden der Individualität, Darstellen der Menschheit im Ich. Das, was das Ich für die Religion schon ist, wird es immer völliger durch die Sittlichkeit. Sofern aber solchem Handeln notwendig die Selbstanschauung vorangehen muss, ist die Religion die Voraussetzung der Sittlichkeit; und sofern durch die innere Bildung des Ichs die Anschauung des Ichs als Kompendiums der Menschheit erleichtert wird, wirkt andererseits auch das sittliche Handeln fördernd auf die Religion zurück. „Ein wahrhaft menschliches Handeln erzeugt das klare Bewusstsein der Menschheit in mir, und dies Bewusstsein lässt kein anderes als

der Menschheit würdiges Handeln zu“ (34 m). Schleiermacher ist in der That der Ansicht, dass Religion und Moral in concreto in lebendiger Wechselwirkung stehen.

Dass ein gewisses Mass von Denkthätigkeit die Voraussetzung der Religion ist, ist schon oben festgestellt. Instruktiv für Schleiermachers Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Religion sind besonders einige Briefstellen. Gegenüber von Sack bezeichnet er als den „Endzweck“ der Reden, den Erweis, dass die Religion selbst nicht Metaphysik sei (1801; Br. III 284 o). Dass beide aber in schneidendem Gegensatz stehen und sich etwa gar nicht nebeneinander vertragen, meint er darum noch lange nicht. Gerade hierin weicht er von Jacobi ab, zu dem er sich sonst so stark wie zu keinem anderen zeitgenössischen Philosophen hingezogen fühlt.

Ihm gegenüber konstatiert er allerdings, dass „Philosophie und Mystik gänzlich auseinanderliegen“; aber er konstatiert das nur, um damit zu bewiesen, dass die von Jakobi für notwendig erachteten Konflikte zwischen beiden nicht zu befürchten sind, dass sie zwar ihrem Begriff nach auseinander fallen, aber in concreto, im lebendigen Subjekt sehr wohl sich vertragen. Jacobi hat „die falsche Meinung, es könne in der That einen Streit zwischen der Philosophie und Mystik geben, da doch im Gegenteil jede Philosophie denjenigen, der so weit sehen kann und soweit gehen will, auf eine Mystik führt“ (1800; Br. IV 73).

Damit ist also geradewegs zugegeben, dass die Philosophie eine Voraussetzung der Religion ist oder sein kann. Dasselbe wird 1806 so ausgedrückt: „Die Philosophie ist ihrer Natur nach schlechthin religiös, wenn sie nur wirklich lebendige Anschauung ist; denn es ist nicht möglich, dass wer das Erkennen als Anschauung hat, es nicht auch im Gefühl haben sollte“ (Br. IV, 623).



5. Religion und Dogma.

Die Verquickung von Religion und Metaphysik findet Schleiermacher am anstössigsten in den überlieferten Dogmen. (Hier hat er ganz die christliche Glaubenslehre im Auge.) Was sind denn die Dogmen? „Einige sind nur abstrakte Ausdrücke von Anschauungen; andere sind freie Reflexion über die ursprünglichen Verrichtungen des religiösen Sinns, Resultate einer Vergleichung der religiösen Ansicht mit der gemeinen“ (= der profanen, also auch der philosophischen) (116 o).

Immerhin stehen die Dogmen der ersten Art der Religion näher; aber auch sie sind nicht selbst Anschauung und Gefühl, also sind sie nicht selbst Religion und Religion ist nicht Dogma. „Den Inhalt einer Reflexion für das Wesen der Handlung zu nehmen“ ist ja eine sehr gewöhnliche Verwechslung (116 m). An einigen Beispielen, den Begriffen Wunder, Offenbarung, Eingebung, Weissagung, Gnadenwirkung zeigt Schleiermacher, wie es unmittelbare konkrete Erlebnisse sind, die in der dogmatischen Sprache auf den abstrakten Begriff gebracht werden (118 ff). Charakteristisch für diese Deutungen ist die Einschränkung auf das subjektive Erleben; indem aber z. B. die Offenbarung, das Wunder ins einzelne Subjekt verlegt werden, werden sie andererseits ein Gemeingut aller Religiösen und bekommen eine universelle Geltung.

Die reine Religion hat also mit dem Dogma nichts zu schaffen; es fragt sich aber noch, ob die Religion so wie sie in der Wirklichkeit ist, vom Dogma sich emanzipieren soll und kann, ob also die thatsächlich vorhandene Verbindung beider zu Unrecht besteht. Es steht nun zweifellos fest, dass das Dogma nicht ohne Religion sein kann; es ist ja „das Bewusstsein des Menschen von seiner Religion“ (120 o). Ob auch die Religion nicht ohne Dogma sein kann? Völlig klar scheint sich Schleiermacher in der Frage selbst nicht zu sein. „Religion kann man haben ohne auf irgend einen dieser“ dogmatischen „Begriffe gestossen zu sein“ (116 m). Dieser Fall ist aber doch nur etwa bei Kindern möglich, die noch nicht zum vollen Selbst-

bewusstsein erwacht sind. Dogmen bezeichnen ja „das Bewusstsein des Menschen von seiner Religion", und wenn nun einer dieses Bewusstsein hat, so sind auch Dogmen „unvermeidlich" (116 m). Aber eine grosse Zahl der herkömmlichen Dogmen scheinen die Reden als vermeidlich zu beurteilen Das zeigt bekanntlich ihre auffallende Stellung zum Gottesbegriff.

Schleiermacher mustert die verschiedenen Arten der Gottesvorstellung. Gott kann gedacht werden als Genius der Menschheit (125) oder als Individuum über der Menschheit (125) oder als höchstes Wesen, Geist des Universums (126), Weltgeist (80 o). „Die Idee von Gott bequemt sich zu jeder Anschauung des Universums" (126 m); also — folgert Schleiermacher in voreiligem Schluss — ist die Gottesidee irrelevant für die Religion, diese „kann auch ohne Gott sein" (126 m). Noch gleichgiltiger ist natürlich die bestimmte Prägung der Gottesvorstellung. Speziell „verachtet" er nichts so sehr als die „Zahl" (125 u); hinter Polytheismus kann sich mehr Religion verbergen als hinter Monotheismus. Auch ob man Gott persönlich oder unpersönlich denkt, ist unwesentlich; das hängt von der Richtung der „Phantasie", nicht vom religiösen Sinn ab (128 u). Hängt die Phantasie am Bewusstsein der Freiheit, so wird sie Gott personifizieren; hängt sie am Verstand, so wird sie sich einen solchen Anthropomorphismus nicht erlauben (128 ff). Bleek (Die Grundlagen u. s. w. 116) sagt: „Die hohe Schätzung der Phantasie" (sie ist „das Höchste und Ursprünglichste im Menschen" — Reden[1] 129 m) „würde es erfordern, dass der Redner auch den Gottesgedanken sehr hoch stellt". Dagegen kann aber eingewendet werden, dass mit der hervorragenden Bedeutung der Phantasie für das geistige Leben im ganzen über ihre Wichtigkeit oder Unwichtigkeit für die Religion nichts entschieden ist. Genauer spricht sich Schleiermacher in einem Briefe von 1801 aus (Br. III 283 f). Der Begriff der Persönlichkeit Gottes ist „nicht Quelle der Andacht", vielmehr „zerstört" er die Andacht geradezu. Der „Anthropomorphismus" ist allerdings ein notwendiges Mittel, um die Religion „in Worte zu fassen"; aber er „hängt nicht von dem metaphysischen Begriff der Persönlichkeit Gottes ab", „muss also auch

dem erlaubt sein, dem seine Metaphysik dieses Prädikat für die Gottheit nicht erlaubt". Der Metaphysik wird hier also eine Befugnis in der Bildung dogmatischer Vorstellungen zuerkannt. Allerdings nur in limitierendem Sinn: sie darf solchen Anthropomorphismus verbieten, der ihren eigenen Sätzen widerspricht. Liegt eine solche Kollision nicht vor, so mag der Religiöse immerhin sich allerlei anthropomorphe Vorstellungen bilden; er muss nur im Gedächnis behalten, dass seine Dogmen nicht Religion selbst sind und dass sie nichts sind als ein Versuch, Religion auszudrücken; sie übersetzen unmittelbares subjektives Erleben in die Sprache des reflektierenden Denkens. Insofern sind sie im Vergleich zur Religion notwendig inadäquat, man kann sagen symbolisch; sie haben mit ihr im Grund nicht mehr Ähnlichkeit als Töne mit Farben.

In dem Brief von 1801 weist also Schleiermacher nur die Vorstellung von Gottes Persönlichkeit als unannehmbar zurück; dagegen nimmt er auf Grund der Berechtigung des Anthropomorphismus den nichtpersönlichen Gott auch für sich in Anspruch. In den Reden¹ ist er noch um eine Nüance radikaler. Er neigt allerdings für sich auch zur Vorstellung von der Unpersönlichkeit Gottes; aber im Grund, sagt er, ist das Wie der Gottesvorstellung indifferent, denn sie ist überhaupt entbehrlich nicht bloss in der Religion selbst, sondern auch in der Reflexion und Aussprache darüber.[1] Nach dem eben Gesagten ist die Meinung Braaschs zu berichtigen, wonach die Äusserungen der Reden¹ über die Entbehrlichkeit der Gottesvorstellung sich nur auf den persönlichen Gott beziehen sollen (Komparative Darstellung u. s. w. 37 f). Richtig ist es, dass die Reden¹, wo sie für sich selbst den Begriff Gott in Anspruch nehmen, etwas Unpersönliches meinen (a. a. O. 37 f); aber dann ist Gott, Gottheit u. s. w. auch nur ein poetischer Ausdruck für das sachlich damit identische Universum (so auch Lipsius, Schls. Reden u. s. w. 173; A. Ritschl im Gegensatz zu Bender). Dass alles, was Schleiermacher in den Reden über den Gottesbegriff sagt, nur wieder aus der Anpassung an

---

[1]) Haym macht für diesen Radikalismus Schleiermachers romantische Freunde verantwortlich (Schule der R. 429).

seine Hörer zu verstehen, also „exoterischer“ Art sei (O. Ritschl, Schls. Stellung u. s. w., 8), ist schwer zu glauben. Es müssten dann jedenfalls auch die Monologen in gleicher Weise beurteilt werden; denn auch in ihnen steht der Satz, dass dem Gedanken der Gottheit nur „die Wahrheit einer schönen Allegorie auf das, was der Mensch sein soll“, zukomme (180 o; 28 o).

6. Religion und Kirche.

Schleiermachers Begriff von der Kirche kommt hier nicht für sich in Betracht, sondern nur, insoweit etwa durch ihn die Religion näher beleuchtet wird. Was die Religion in jenem prägnanten Sinne ist, hat Schleiermacher in der zweiten Rede gesagt, ohne mit einem Wort die Kirche zu erwähnen. Damit ist schon gegeben, dass das Gemeinschaftsleben nicht zum Mittelpunkt der Religion gehört, der vielmehr ganz auf dem Gebiet des individuellen Lebens gefunden wurde. Aber wenn die zweite Rede nichts davon sagte, dass die Religion in Wirklichkeit immer Sache einer Gemeinschaft ist, so befand sie sich wieder in der Abstraktion. Es steht für die Reden fest: „Ist die Religion einmal, so muss sie auch notwendig gesellig sein“ (177). Wir haben eben thatsächlich das Bestreben, „des Verhältnisses unserer besonderen Erlebnisse zur menschlichen Natur inne zu werden“ (177 u). Und — das wird nicht weiter begründet — „der eigentlichste Gegenstand dieses Verlangens ist dasjenige, wobei sich der Mensch ursprünglich als leidend fühlt, die Anschauungen und Gefühle“ (177), nicht die Begriffe (178). „Wie sollte er nun gerade die Einwirkungen des Universums für sich behalten, die ihm als das Grösste und Unwiderstehlichste erscheinen?“ (178). Dafür „will er Zeugen, will er Teilnehmer haben“ (178). Und zugleich will er in der Gemeinschaft seine eigene Religion, die nur ein minimales Fragment ist, ergänzen (179). Grund der Kirche ist also nichts als die Religion; das ist das Bedeutende und zugleich Urchristliche an dem Kirchenbegriff der Reden. Es folgt von selbst, dass Gemeinschaft nur „zwischen solchen besteht, die schon Religion haben“ (188), dass „die Mitteilung gegenseitig

ist“ (193). Um das Bestreben, „andere uns ähnlich zu machen“ handelt es sich gar nicht in der Kirche (177 u); das ist nur ein Anliegen einzelner (189 m). Zwischen den Religiösen aber ist die Gemeinschaft auch unbedingt: „Alle Unterschiede fliessen in der Kirche sanft ineinander“ (185 o). Pantheisten und Theisten, Mystiker und Physiker, Monotheisten und Polytheisten finden sich in ihr zusammen (185; 187). Mag es immerhin Grade der inneren Verwandtschaft und Anziehung geben — eine feste Grenze ist jedenfalls nirgends zu ziehen (185 f). Die Mittel der Pflege religiöser Gemeinschaft sind „rednerische“ Sprache (181 m; 49 u) und wortlose oder nur lose mit den Worten verbundene Musik (183). Doch muss man immer festhalten, dass diese Äusserungen der Religion nicht die Religion selbst, sondern nur ihr „Schatten“ sind (140).

Nun stimmt die Wirklichkeit schlecht zu diesem „Begriff der Kirche“, zu dieser „triumphierenden“ (191), „wahren“ Kirche (239). Die „sogenannte“ Kirche (239) setzt ja nicht die Religion, sondern die Irreligion voraus (193; 197). So scheint es also nur ein nirgends verwirklichtes Ideal zu sein, das Schleiermacher aufgestellt hat, indem er sie „neu erschuf“ (176). Das ist jedoch seine eigene Meinung nicht. Er hat „nicht von dem gesprochen, was sein soll, sondern von dem, was ist“ (191). Seine Kirche existiert von jeher, sie ist nur schwer zu entdecken (191 f), in den kleinen „abgesonderten Gemeinheiten“ (192). Die Erinnerung an die Herrnhuter Gemeinde steht vor ihm. Das Ideale ist ihm immer auch real; dem richtigen Begriff entspricht nach seiner rationalistischen Voraussetzung immer auch irgendwie und -wo die Wirklichkeit. Dieser Gedanke ist auch der christlichen Dogmatik nicht fremd.

7. Religion und Religionen.

Die fünfte Rede zeigt, dass Schleiermacher in der zweiten Rede noch von einem weiteren feststehenden Merkmal der Religion abstrahiert hat. Zuerst hat er „bloss einen allgemeinen Begriff“ aufgestellt. Er will nicht bei der farblosen „natürlichen“ Religion stehen bleiben (243 f). Nun nimmt er also darauf Rücksicht, wie die Religion „in ihrer Wirklichkeit und

in ihren Erscheinungen“ ist (242). In der schon oben ausgeführten Weise verschiebt er dann jedoch den Gegensatz so, dass die Religionen der zweiten Rede als „die ganze Religion“ (240), die Religionen der fünften Rede als Teilreligionen (72 u) erscheinen. (Vgl. Bleek S. 15.)

Mehrere Religionen giebt es, weil die Religion so wie sie in der zweiten Rede abstrakt geschildert wurde, nie wirklich werden kann, beziehungsweise weil „niemand die Religion ganz haben kann“ (240). Die ganze Religion hat „ein Prinzip sich zu individualisieren in sich“ (241 m). „Eine unendliche Menge endlicher und bestimmter Formen müssen wir postulieren und aufsuchen“ (241). Eine solche Individualisierung, „gleichsam der fleischgewordene Gott“, heisst „positive Religion“ (242 u). Positive Religionen sind die grossen geschichtlichen Religionsgemeinschaften. Hier redet Schleiermacher nun auf einmal von „Bekennern“, nicht mehr bloss vom Individuum. Aber das Moment einer Mehrzahl von Anhängern ist nicht wesentlich. Eine positive Religion ist überall da, wo eine bestimmte Anschauung des Universums das „Prinzip“ (241) für alle einzelnen Anschauungen und Gefühle ist (249). Die Anschauung des Universums ist also nicht von einerlei Art, sondern unendlich variabel. Darum kann, ja muss auch der einzelne eine positive Religion haben (261 f; 266 m). Allerdings hat jede solche positive Religion ihre Mängel (246); „keine ist ja ganz wirklich geworden“ (281 m). Daran ist hauptsächlich der Staat schuldig (246). Das Vollkommene kann aber „überhaupt nur eine unvollkommene Hülle annehmen“ (246). Übrigens bleibt der Satz bestehen: „In allen ist etwas von dem geistigen Stoff [der ganzen Religion] gebunden“ (27 m).

In einem verzwickten Verhältnis stehen K i r c h e u n d p o s i t i v e R e l i g i o n e n. Es giebt viele Religionen, aber nur eine Kirche; diese will nämlich eben eine Gemeinschaft der verschiedenen Einzelreligionen ermöglichen (241; 238). Bei dieser Auffassung der Kirche geht Schleiermacher offenbar von der Voraussetzung aus, dass jedes Individuum eine eigene positive Religion hat. Aber Schleiermacher weiss ja, dass positive Religionen wie das Christentum ihrerseits eine Mehrheit von „Bekennern“ in sich befassen. Stellt sich nun Schleiermacher

vor, dass diese Bekenner unter sich Gemeinschaft nur objektiv haben, aber nicht subjektiv pflegen? Er müsste doch offenbar auch das letztere zugeben; dann aber läge es nahe, den Begriff der Kirche auf diese Gemeinschaft der Anhänger einer Religion untereinander anzuwenden. Es ist bemerkenswert, dass das Wort in diesem Sinne schon wenige Wochen nach dem Druck der Reden angewandt wird, in den „Briefen bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter“ (Schleiermacher, Sämtl. Werke, Zur Theol. V, 1—40).

Die positiven Religionen sind unzählig viele; aber zusammen stellen sie ein System dar, zusammen machen sie die Religion aus. Deshalb nimmt jede einzelne Religion eine ihr rechtens zukommende Stellung im System ein. Insofern sind sie sich alle gleichwertig und koordiniert, und schon aus diesem Grunde kann dem Christentum, dessen Darstellung hier übrigens nicht in Frage kommt, nicht die Bedeutung der wahren oder ganzen Religion, sondern höchstens die Rolle der prima inter pares vindiziert werden (vgl. A. Ritschl, Schls. Reden u. s. w.).

Schleiermacher versucht nun gewisse Gruppierungen der positiven Religionen nach „Arten“ (256 m); aber zu festen Resultaten kommt er nicht, noch weniger bemüht er sich, die Anwendung auf den empirischen Thatbestand zu machen. Er knüpft einmal an die drei „Hauptrichtungen des Sinns“ an (167 f). Dann unterscheidet er die Religionen darnach, ob sie das Universum als „Chaos“, als „elementarische Vielheit“ oder als „System“ anschauen. Die daraus sich ergebenden „Arten“ des Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus (240 u) können aber auch „Grade“ (240 u) oder „Stufen“ (240 m) genannt werden. Endlich unterscheidet er gelegentlich „zwei verschiedene Sinnesarten“ in der Religion (185 m); er meint die „mystische“ und die „physische“. Den Gegensatz von Personalismus und Pantheismus lässt er als Unterscheidungmerkmal „allgemeiner Formen“ gelten (256 u). Kreuzt man ihn mit dem dreifachen Artunterschiede, so gewinnt man „eigene Unterabteilungen“ (259 o).

Mit diesen Gesichtspunkten will aber Schleiermacher nur die geometrischen Örter vorzeichnen, mit denen man die Lage

der einzelnen Religion ungefähr bestimmen kann; deren Eigentümlichkeit selbst ist damit natürlich noch nicht gegeben (256 o).

Um zu finden, was das Charakteristische einer einzelnen bestimmten Religion ist, muss man natürlich das Gegebene geschichtlich untersuchen. In den Reden werden nur allgemeine methodische Regeln gegeben, die für alle Fälle passen. Jedenfalls darf man nicht ein „Quantum religiösen Stoffs“ (250) d. h. eine Anzahl Lehrsätze zum Entscheidenden machen; Lehrsätze — das ist die ungeschichtliche Anschauung der Reden — sind nicht ein Quale, sondern nur ein Quantum, etwas sehr „Zufälliges“ (251 f). Das Wesen einer positiven Religion muss vielmehr in einer eigentümlichen Grundanschauung, „Grundidee“ (307 f) liegen, die „aus reiner Willkür“ in den Mittelpunkt des Ganzen gestellt wird und allen einzelnen Anschauungen und Gefühlen ihre eigentümliche Farbe verleiht. Indem so in jeder Religion alles anders gefärbt als in jeder andern auftritt, bekommt jede den Rang eines „Individuums“ (241). Jede Religion hat auch einen geschichtlichen Anfang; dieser darf aber nicht mit jener Zentralanschauung verwechselt werden, wenngleich beides gelegentlich auch zusammenfallen mag (268).

Mit diesen Normen tritt dann Schleiermacher an die Untersuchung des Wesens des Christentums heran.

---

2. Auflage.[1])

1806.

Es waren etwa gerade sieben Jahre seit dem ersten Erscheinen der Reden über die Religion vergangen, als der Herausgeber eine zweite Ausgabe derselben wünschte (Br II, 55; März 1806). Diese Jahre waren reich an Erlebnissen und bedeutungsvoll auch für Schleiermachers innere Entwicklung. Er selbst machte mit einem energischen Entschluss dem Aufenthalt in Berlin ein Ende. Seine intimen Beziehungen zu Eleonore Grunow mussten jäh abgebrochen werden. Um mit seinem Schmerze fertig zu werden, ging er in das Asyl nach dem unwirtlichen Stolpe. Damit lockerte sich von selbst das Band, das ihn in Berlin mit den Romantikern zusammenhielt. Es zeigte sich ohnedies, dass es auf die Dauer sehr schwer war, mit Friedrich Schlegel so eng zusammenzuleben. Der Plan der gemeinsamen Platoübersetzung brachte sie eher auseinander als zusammen; Schlegel wollte den Ruhm des Werks haben, überbot sich auch in genialen Entwürfen und zuversichtlichen Versprechungen; aber er war nicht der Mann zu einer solchen Arbeit und bereitete dem Freunde nur Verdruss. Dass er auch noch hinter seinem Rücken intriguierte, zeigen ungedruckte Briefe, die erhalten sind.

Das geistige Gleichgewicht errang sich Schleiermacher wieder durch angestrengte Arbeit. Sein Pfarramt in Stolpe liess ihm Zeit, einen seit längeren Jahren schon gehegten Plan zu verwirklichen. Er schrieb seine „Grundlinien einer Kritik

---

[1]) Zitate nach Pünjers Ausgabe.

der bisherigen Sittenlehre“ (1803), wozu er eine Menge schwieriger geschichtlicher Untersuchungen nötig hatte.

Man war aber in den akademischen Kreisen auf den anonymen Verfasser der Reden und Monologen aufmerksam geworden. Im Jahre 1804 holte man ihn an die Universität Halle. Eine angestrengte und verschiedenartige wissenschaftliche Thätigkeit war nötig (Br IV, 113). Bezeichnender Weise hielt der junge Professor aber mit dem Dozieren seine Aufgabe nicht für erschöpft. Seine Hochschätzung der Predigtthätigkeit blieb bestehen (z. B. Br II, 16), und jahrelang war sein sehnlicher Wunsch, dass endlich der geplante akademische Gottesdienst zu stande komme und er so das ihm übertragene Amt des Universitätspredigers ausüben könne. Wissenschaft und Religion, Theologie und Frömmigkeit standen für ihn nicht bloss in keinem Widerspruch, sondern in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung.

Es ist nun die Frage, ob und wieweit der geschilderten neuen Lebenslage eine neue Anschauung speziell von der Religion entspricht. Bleek zeigt, wie das Liebäugeln der Romantiker mit der katholischen Partei Schleiermacher dazu brachte, um so entschiedener auf die Seite des Protestantismus zu treten; bestärkt wurde er darin durch das gewaltthätige Auftreten Napoleons, in dem er den geschworenen Feind der Geistesfreiheit und des Protestantismus erblickte (Br II, 63, 77).

Es ist sehr verständlich, dass Schleiermacher nunmehr überhaupt ein tieferes Verständnis für das Positive, geschichtlich Gewordene an den Tag legt. Die Litteratur über die Reden, wofern sie überhaupt den Unterschied der Auflagen berücksichtigt, hebt es deshalb auch als das Charakteristische der zweiten Auflage hervor, dass Schleiermacher entschiedener für das Christentum Partei ergreife und ihm und seinem Stifter mit mehr Nachdruck als in der romantischen Periode den Vorrang einräume (Lipsius, Schls. R., 136; 290). Bleek bezeichnet die Zeit um 1806 geradezu als die Zeit des „allgemeinen Umschwungs“, als einen „Wendepunkt“ in der inneren Entwicklung Schleiermachers (Christol. Schls. 174 ff.). Demgegenüber wird allerdings auch die andere Ansicht mehrfach vertreten, dass „sachliche Differenzen“ überhaupt nicht vorliegen, dass in

der zweiten Auflage nur öfters eine „passendere Formulierung“ gegeben sei (Braasch, Komparative Darstellung u. s. w. 4; 69). Und O. Ritschl findet den Unterschied jedenfalls nicht in einer verschiedenen Stellung zum Christentum, da sich seiner Ansicht nach Schleiermacher zu demselben schon 1799 ganz positiv verhält. Weder die eine noch die andere Behauptung über diesen Punkt wird ganz richtig sein. Wir untersuchen nun aber, ob vielleicht der Religionsbegriff eine Änderung erleidet.

Eines darf dabei nicht übersehen werden. Allzuviel ändern konnte Schleiermacher nicht, wenn er nicht ein ganz neues Buch schreiben wollte (Br II 55 f; Briefw. mit Gass 44). Es besteht also wenigstens die Möglichkeit, dass er für seine Person um 1806 in dem einen und andern Punkte schon weiter fortgeschritten war oder den Fortschritt konsequenter durchgeführt hatte, als es die in die zweite Auflage aufgenommenen Veränderungen zum Ausdruck bringen.

In der That verbessert die zweite Auflage in vielen Fällen nur die Form. Schon 1803 empfand er es, dass die Reden „beim Licht besehen schlecht genug“ seien (Br IV, 84). Das wird dann aber nur auf den „Stil“, die „Perioden“, das „Ermüdende“ in der Schreibart bezogen (Br IV 92). Es soll, wie er dem Verleger schreibt, „manche Konfusion klar gemacht und mancher Auswüchsling weggeschnitten werden“ (Br IV 125). Namentlich die wichtigste, zweite Rede scheint ihm verbesserungsbedürftig (Gass, Briefw. 44). So wird nun z. B. in die schwierige Erörterung über das Verhältnis von Religion zu Metaphysik und Moral eine bessere Ordnung gebracht. Fremdwörter wie „Virtuosen“, „Individualität“ werden durch deutsche ersetzt. Aber es fragt sich, ob nicht O. Ritschl (Schls. Stellung u. s. w. 54) allzuviel aus diesem sprachlichen Purismus erklären will.

Die zweite Auflage der Reden sagt hie und da statt „Religion“ „Frömmigkeit“ (z. B. Pünjer 11). 1799 hatte „Religion“ ja die doppelte Aufgabe, einen individuellen psychologischen Vorgang oder Gemütszustand und eine objektive eine Mehrheit von Individuen umfassende Thatsache zu bezeichnen. Aber nur ausnahmsweise wird in den Reden[2] „Frömmigkeit“ gesagt; in der überwiegenden Mehrzahl von Fällen bleibt

„Religion". Das hängt damit zusammen, dass zunächst für Schleiermacher auch die individuelle Religion als „positive" Religion galt.

Nun erleidet aber die Definition der Religion in der neuen Auflage einen Änderung. Nicht als ob die alten Begriffe ganz verschwänden; aber es tritt eine Unsicherheit in ihrem Gebrauche ein. Gerade das, was sieben Jahre zuvor als „Angelpunkt" des Ganzen bezeichnet worden war, die Anschauung des Universums steht nicht mehr recht fest. Es ist zwar ein Irrtum, zu meinen, nur die Ausgabe von 1799 kenne den Begriff. Bei einer Probe, die mit 40 Fällen gemacht wurde, in denen Schleiermacher 1799 „Anschauung" sagte, ergab sich für die Reden [2] in 30 Fällen die Ausscheidung, in zehn die Beibehaltung des Wortes „Anschauung". Noch grösser ist die Anhänglichkeit an den Begriff „Universum"; in etwas mehr als der Hälfte der Fälle blieb derselbe stehen. Was Schleiermacher 1806 unter „Religion" versteht, glaubt er also immer noch unter der Formel „Anschauung des Universums" ausdrücken zu können, aber gelegentlich erscheint sie ihm offenbar ungeeignet. Aus welchen Gründen? Das ergiebt sich vielleicht aus dem, was an die Stelle tritt.

Bleibt „Universum" nicht stehen, so wird nach einer ungefähren Berechnung gerade in der Hälfte der Fälle dafür „Gott", „Gottheit" gesagt (z. B. Pünjer 175; 213; 290; 290), in der anderen Hälfte treten wechselnde Begriffe wie „das Höchste", „Geschichte", „Ewiges" ein, während gegen „das Unendliche" eine Abneigung zu bestehen scheint. Namentlich Lipsius hat die veränderte Stellungnahme zum Gottesbegriff als ein Hauptmerkmal des Unterschieds zwischen erster und zweiter Auflage dargestellt (Schls. Reden u.s.w. 173). Gott sei 1806 von der Welt gesondert, nicht mehr das Universum selbst, sondern „die höchste Einheit, die diesem Ganzen und allem Einzelnen zu Grunde liegt". Dadurch bekäme dann allerdings die Vorstellung von Gott erhöhte Bedeutung für die Religion.

Aus genauerer Betrachtung besonders des Schlusses der zweiten Rede ergiebt sich Folgendes. Nach wie vor gilt die Art, wie Gott vorgestellt wird, nicht als das Charakteristikum

der Religion, oder — wie jetzt mit Betonung des subjektiven Standpunkts gesagt wird — nicht als der „Beweis der Frömmigkeit“ (Pünjer 128 m). Frömmigkeit — das bleibt die Grundthese — ist etwas Unmittelbares, also kann nicht das Begreifen ihr Wesen ausmachen; und wenn der Begriff Gottes auch der höchste aller Begriffe ist, so ist er eben doch auch ein Begriff, entstanden aus der Reflexion auf das unmittelbare Erleben (P. 123 m). Aber in einem Punkt hat schon damit Schleiermacher seine früheren Aufstellungen abgeschwächt. 1799 sagte er nämlich: es ist gleichgiltig, ob der Fromme eine Gottesvorstellung hat; 1806 heisst es nur: es ist gleichgiltig, welche Gottesvorstellung der Fromme hat. Die Härte des Satzes, es könne auch sehr wohl Religion ohne Gott geben, empfand er nunmehr. Man wird nicht fehl gehen, wenn man annimmt, dass ihn das Pfarramt von jener Utopie zurückbrachte.

Aber er fügt noch eine neue Gedankenwendung hinzu. Er sagt: der Fromme hat Gott zwar nicht im Erkennen, aber im Gefühl (P. 122; 124). Die Religion bezieht sich ja nicht auf „das Einzelne als solches“, sondern in ihm und mit ihm „auf das Ganze“, „also“ auf „Gott“ (P. 121 f). Genauer ist Gott „die einzige und höchste Einheit“, „in“ welcher „das Ganze, die Allheit“ der Welt gesehen wird. Indem so Gott der Gegenstand des religiösen Gefühls wird, nähert sich Schleiermacher der gewöhnlichen Auffassung um ein Bedeutendes: Gott tritt in den Mittelpunkt der Religion. Die Reden von 1806 sind sich aber bewusst, mit denen von 1799 sachlich übereinzustimmen. Im Begriff des Universums lag ja derjenige Gottes schon eingeschlossen. „Wie könnte also jemand sagen, ich habe euch eine Religion geschildert ohne Gott?“ (P. 122 m). Schleiermacher legt jetzt nur die zwei Seiten der einen Sache auseinander; das Ganze ist das Universum, das Eine ist Gott. Im Grunde bleibt der Gegenstand der Religion der gleiche: das Alleine. Und es erscheint zweifelhaft, ob man mit Lipsius sagen kann, Schleiermacher vertrete jetzt einen „anderen Gottesbegriff“ (Schls. Reden u. s. w. in Jahrb. f. pr. Th. 1875, 301). (Vergl. Braasch, Compar. Darst. 33; 37—45.)

Aus der Verschiebung in dem Verhältnis der Begriffe Religion und Gott leitet Lipsius eine weitere Abweichung der zweiten Auflage der Reden ab. „Ist Gott von der Welt unterschieden, so kann man ihn noch im Gefühl, aber nicht mehr in der Anschauung haben" (Lipsius, Schls. Reden in Jahrb. f. Th. 1875, 173). Mit diesem Satz will Lipsius die Thatsache erklären, dass in den späteren Auflagen der Begriff der Anschauung verschwindet. Dieser Schluss ist nicht bindend, wenn man, wie oben geschehen, nicht zugiebt, dass in Reden [2] Gott von der Welt als für sich existierend unterschieden werde.

Aber eine Änderung im Gebrauch des Begriffs „Anschauung" ist Thatsache. Nach der erwähnten — übrigens wieder nicht erschöpfenden — statistischen Prüfung lässt die zweite Auflage das Wort in dem 4. Teil der in der 1. Auflage sich findenden Fälle stehen. Schleiermacher ist also gegen den Begriff der Anschauung noch bedenklicher geworden als gegen den des Universums. Ersetzt wird er durch verschiedene Begriffe. Am häufigsten durch „(unmittelbare) Wahrnehmung" (7 mal), durch „Wahrnehmung und Gefühl" (4 mal) oder durch „Gefühl" allein (4 mal). In den Partien, die in der zweiten Auflage eingeschoben oder ganz umgearbeitet sind, tritt das Gefühl als die spezifische religiöse Funktion stark in den Vordergrund (z. B. Pünjer 120 ff).

Es ist nicht wahrscheinlich, dass Schleiermacher diese Änderungen vorgenommen habe, weil er jetzt Gott von der Welt sonderte. An vielen Stellen blieb ja das Universum Gegenstand; wenn man also auch annimmt, Gott könne man nicht in der Anschauung, sondern nur im Gefühl haben, so hätte die Anschauung, sofern sie sich auf das Universum richtet, doch in ihrer alten Stellung belassen werden können. Der Grund ist anderswo zu suchen. Mit Aufbietung alles Scharfsinns hatte Schleiermacher zu beweisen versucht, dass Religion nicht Philosophie sei. Ihm persönlich stand das grundsätzlich fest. Aber sah nun nicht seine religiöse Anschauung der intellektuellen Anschauung Schellings zum Verwechseln ähnlich? Hatte er die Religion nicht für viele Beschauer unkenntlich gemacht, indem er sie mit Farben Schellings und Spinozas malte? Es ergab sich die Aufgabe, alles auszu-

wischen im Bild der Religion, was an Philosophie erinnern konnte. Dazu gehörte zweifellos der Begriff der Anschauung. „Wahrnehmung“, „unmittelbare Wahrnehmung“ erschien viel ungefährlicher; die spekulativen Philosophen hatten dieses Wort unangetastet gelassen. Aber auch in ihm ist das Moment der Erkenntnisthätigkeit für das gewöhnliche Bewusstsein das Vorherrschende, und wieder lag die Gefahr nahe, dass die Religion den Charakter der Unmittelbarkeit einbüsse. Wählte Schleiermacher den Begriff des Gefühls, so war diese seine Hauptsorge beseitigt, und daraus erklärt sich seine wachsende Vorliebe für diesen Begriff. Aber er musste seine Bedeutung etwas erweitern. Der ersten Auflage lag es nahe, das Gefühl als einen rein subjektiven Vorgang zu fassen im Gegensatz zu der Anschauung, die dem fühlenden Subjekt Objekte gegenüberstellt. Sollte nun der Begriff der Anschauung soweit möglich gemieden werden, so musste dem Gefühl die Fähigkeit zugeschrieben werden, sich auf Objekte zu beziehen. Sonst wäre ja der Inhalt der Religion wesentlich verkürzt worden, sonst hätte nicht mehr das Universum ihr Gegenstand sein können. Demgemäss werden Formeln gebraucht wie die folgenden: „Sein Gottes in uns durch das Gefühl“ (P. 122 m); „das Göttliche im Gefühl“ (124 m); „Gefühl des Universums“ (126 m). Diese Neuerung ist für die weitere Entwicklung von Bedeutung, und es ist sehr unrichtig, zu behaupten, hinsichtlich der Darstellung „der subjektiven Aneignung des religiösen Lebens“ sei eine Vergleichung der verschiedenen Auflagen der Reden nicht nötig (Braasch, Compar. Darst. 52). Will man die Neuerung beurteilen, so wird man Lipsius (Schls. Reden in Jahrb. f. pr. Th. 1875, 167) darin Recht geben, dass die psychologischen Voraussetzungen der ersten Auflage klarer sind; dem Gefühl wird 1806 etwas zugeschrieben, was es nicht leisten kann: ein Auffassen von Objekten.[1]) Die heutige Psychologie betrachtet das Gefühl nur als eine subjektive Zuständlichkeit (vgl. Lipps, Dilthey u. a.). Zur Religion der Reden[1] gehört ein Objekt, das Universum; der Begriff der

[1]) Bezeichnend hiefür ist es, dass die Reden[2] Gefühl und Anschauung als „Wissen“ zusammenfassen und dem Handeln gegenüberstellen (P. 56 m).

Anschauung wäre für sich sehr geeignet gewesen, sie zu definieren.[1]) Braasch hat sicher Unrecht, wenn er sagt: „Die Herrschaft konnte der Anschauung nicht verbleiben, weil sie schon in der ersten Auflage eine nur scheinbare, affektierte ist“ (Comp. Darst. 61). Braasch muss doch selbst auch zugeben, dass das „Gefühl“ der Reden ein „Stück des gegenständlichen Wissens“ einschliesse (a. a. O. 63 f). Wenn die Reden [2] dem Gefühl die Aufgabe zuweisen, Gott aufzunehmen, so wird man auch nicht gut mit O. Ritschl sagen können: „Das Aufgeben der Mystik ist der Grundunterschied der späteren von der ersten Auflage der Reden“ (Schls. Stellung 54). Ritschl denkt an jenen Passus der ersten Auflage, der das Bild der bräutlichen Umarmung benutzt, um das tiefste Wesen der Religion zu verdeutlichen. Dieses Bild wird — nur an anderer Stelle — in der zweiten Auflage wiederholt (Pünjer 53 ff). Aber allerdings wird nicht mehr behauptet, der Moment, in dem Sinn und Gegenstand, Welt und Ich ineinander liegen, sei „die höchste Blüte der Religion“; vielmehr gilt er nur als Augenblick des „Werdens des Bewusstseins“ (Pünjer 53 m), als Moment der „Empfängnis“ „alles“ geistigen Lebens, „also auch“ der Religion (Pünjer 55 u). Jedoch scheint es uns, als ob Schleiermacher diese Änderung nur angebracht habe, um die Schellingschen Spuren in den Reden zu verwischen. Ähnlich motiviert Gottschick die Änderung: dass Schleiermacher später für Anschauung und Gefühl bloss Gefühl sagt, erklärt sich daraus, dass er später der Wissenschaft die Aufgabe zuschreibt, vollendete Anschauung zu sein (Rezension von O. Ritschls Schls. Stellung in Theol. Litt. Z. 1889 S. 530—533).

Aber wie schon gesagt: die „Anschauung“ verschwindet 1806 gar nicht ganz; wie 1799 werden die verschiedenen Gebiete der Anschauung (Natur, Gemüt, Menschheit, Geschichte) aufgezählt. Dabei findet sich jetzt erst der bekannte Satz: „Alle Empfindungen sind religiös, soweit sie nicht krankhaft sind“ (Pünjer 57).

Schleiermacher giebt sich in der neuen Auflage vermehrte Mühe, einigermassen anschaulich zu machen, wie die einzelnen

---

[1]) Vgl. Haym, Schule der R. 426.

geistigen Funktionen, Erkennen, Gefühl, Handeln (Pünjer 520) ihre gemeinsame Wurzel in jenem geheimnisvollen Augenblick haben, wo Sinn und Gegenstand eins sind. Damit ist schon gesagt, dass diese drei Funktionen einander koordiniert sind. Nun bildet die Gesamtheit der „Anschauungen", die ganze „Reihe" der Erkenntnisakte „das wissenschaftliche Leben", diejenige der Handlungen „das sittliche Leben", diejenige der Gefühle endlich „das religiöse Leben" (P. 57). Demgemäss sind sich auch Wissenschaft, Moral und Religion koordiniert. Dieser Gedanke stand ja schon in der ersten Auflage fest; aber er ist jetzt konsequenter durchgeführt, indem die Religion nicht mehr mit jenem geheimnisvollen Moment gleichgesetzt und dadurch der Moral und Metaphysik in Wahrheit übergeordnet wird. Diese Änderung wirkt noch auf einem anderen Punkt in bedeutungsvoller Weise nach. Schon die Reden[1] hatten gesagt, niemand könne die Spekulation und Moral ohne Religion haben. Die Koordination der drei Lebensgebiete hätte verlangt, anzuerkennen, dass auch niemand die Religion haben könne ohne Metaphysik und Moral. Vor dieser Konsequenz hatte sich aber Schleiermacher gescheut; er hatte darum die ganze Frage vermieden, obwohl er unter der Hand zugab, dass der Fromme auch sittlich sein müsse. Nun schiebt er aber ausdrücklich eine Stelle ein, in der er sich gegen die Unterstellung verwahrt, Religion könne ohne Wissen und Handeln sein (P. 45 ff, 49 ff).[2]) Er sagt: allerdings „das Mass der Wissenschaft" ist die Frömmigkeit nicht; ja der Fromme kann sogar „unwissend" sein. Aber niemals ist er „falschwissend". Er will also nicht zugeben, dass die Religion selbst die Philosophie und das Wissen produziere, aber in ein Kausalverhältnis setzt er doch beides; die Religion verhindert falsches Wissen. Immer schwebt ihm der Grundsatz vor: das Wesen der Religion ist Unmittelbarkeit; dadurch lässt er sich von dem Zugeständnis abhalten, die Religion erzeuge auch eine gewisse Erkenntnis und Philosophie. Wie schon bei Besprechung der ersten Auflage gezeigt, hätte er das letztere ruhig zugeben können, ohne den ersteren Satz zu gefährden.

---

[1]) Vgl. Braasch, Comp. Darst. 53.

Die Religion ist auch kein „Handeln" (P. 47 f). Darunter begreift die zweite Auflage ausser dem sittlichen auch noch das künstlerische Handeln (P. 35 u). Sie hat „auch eine leidende Seite" (P. 48 u). (Man beachte das „auch" gegenüber der ersten Auflage!) Aber nicht bloss kann keiner sittlich sein ohne Religion (P. 49 m). Sondern wer religiös ist, muss auch sittlich sein. Es muss nämlich beides im Individuum „gleich" sein (P. 70 u). Aber wieder wird nun nicht zugegeben, dass die Religion auch wirklich Ursache eines eigenen Handelns wird; vielmehr verhält sich die Sittlichkeit zur Religion nur wie eine Begleiterscheinung. Und wieder wird behauptet, die Religion treibe überhaupt nicht zum Handeln (P. 70 f, 74 u). Wieder wird gefordert, das Handeln solle nicht unmittelbar vom Gefühl bestimmt werden; sonst werde es eben unsittlich. Vielmehr müsse das einzelne Gefühl zuerst „in das Innerste des Geistes aufgenommen" werden, und „aus dieser inneren Einheit" erst müsse dann das Handeln hervorgehen (73). Dieser Ansicht liegt die alte Voraussetzung zu Grunde, dass das Gefühl „erschütternd" sei (73 m). Zugleich macht es sich auch in den Reden [2] wieder störend bemerklich, dass Schleiermacher nur den einzelnen religiösen Moment, nicht aber die Religion als Continuum, als Lebensrichtung in Betracht zieht.[1])

Die Reden [2] behandeln auch noch das erfahrungsgemäss mit der Religion auftretende asketische Handeln (75 ff). Auch dieses darf nicht an Stelle des religiösen Gefühls gesetzt werden (76 u). Andererseits muss zugegeben werden, dass „sich jeder religiöse Mensch seine Asketik selbst bildet" (78 u). Aber wieder versäumt es Schleiermacher, den damit angedeuteten Kausalzusammenhang zwischen Religion und Handeln aufzuzeigen.

Auch in der Lehre von der Kirche bleibt Schleiermacher auf dem Standpunkt von 1799 stehen. Dies ist umso auffallender, als er in der Zwischenzeit einen psychologisch und geschichtlich richtigeren Begriff von der Kirche gefunden hatte (s. o.). Aber freilich, er hätte die ganze vierte Rede umarbeiten müssen, hätte er hier mit dem Ändern angefangen.

---

[1]) Anderer Ansicht ist Lipsius, Schls. Reden in Jahrb. f. pr. Th. 1875, 178.

Dagegen enthalten die Reden[2] in der fünften Rede einige wichtige Verbesserungen. „Willkürlich" gewählt (Reden[1] 259) ist die Centralanschauung einer positiven Religion nur, „wenn man auf die Idee der Religion sieht"; „sieht man aber auf die Eigentümlichkeit der Bekenner, so trägt sie die reinste Notwendigkeit in sich und ist der natürliche Ausdruck ihres Wesens" (Pünjer 256). Leider hat Schleiermacher dieser Betrachtungsweise nicht weiter Raum gegeben. Doch thut er noch einen anderen Schritt zur konkreten Wirklichkeit, indem er das Verhältnis des Einzelnen zur positiven Religionsgemeinschaft genauer fasst als 1799: nicht leicht könne jemand in die Lage kommen, mit seiner eigenen Religion allein zu stehen; sobald vielmehr neue Offenbarungen entstehen, so hat das „nicht bloss etwas Persönliches, sondern etwas Grösseres und Gemeinschaftliches" (258); es wird auf das analoge Verhältnis des einzelnen zum Staat verwiesen (261).

Die Vorstellung der 1. Auflage, das Kommen einer neuen Religion stehe bevor, war für Schleiermacher mit der übertriebenen Wertschätzung der Romantik zusammengebrochen. Jene Weissagung der ersten Auflage wird durch eine sehr gewundene Interpretation so ziemlich in ihr Gegenteil verkehrt: sie sollte nur zeigen, wie jene Zeit thatsächlich über das Christentum nicht hinauskomme. An diesem Punkt verschiebt sich bei Schleiermacher offenbar die Erinnerung an die eigene frühere Anschauung. Dies ist psychologisch erklärlich, da seine Stellung zum Christentum im Jahr 1799 thatsächlich aus dem Schwanken noch nicht herausgekommen war.

Dritte Auflage.

1821.

Fünfzehn Jahre nach der zweiten, zweiundzwanzig nach der ersten Auflage legte Schleiermacher die letzte Hand an sein Erstlingswerk. (Die vierte Ausgabe vom Jahr 1834 ist nur ein Abdruck der dritten). Schleiermacher stand jetzt auf der Höhe seiner Wirksamkeit. Sein kirchliches Amt beanspruchte viel Kraft und Zeit. Daneben mussten die Vorlesungen und sonstigen akademischen Arbeiten ihren Gang fortgehen. Nichtsdestoweniger fand er auch jetzt noch die Zeit zu einer ausgedehnten litterarischen Thätigkeit. Im Jahr 1821 arbeitete er gleichzeitig an einer neuen Auflage der Reden und Monologen und an der ersten Ausgabe seiner Glaubenslehre. Dies letztere Werk hatte er, schon ehe er wieder an die Reden ging, in Arbeit. Aber es wurde erst nach den Reden[3] fertig. Es mochte Schleiermacher ganz erwünscht sein, vor dem Erscheinen seiner Dogmatik an den Reden gewisse Änderungen vorzunehmen und so das in Aussicht stehende theologische Hauptwerk vorzubereiten.

Der sinnenfälligste Unterschied der dritten Auflage von der ersten und zweiten sind die „Erläuterungen“, welche nunmehr den einzelnen Reden angehängt werden. Sie dienen grossenteils dem Zweck zu zeigen, wie sich Reden und Glaubenslehre zusammenreimen und können insoweit hier noch nicht betrachtet werden. Eines geht aus ihnen klar hervor: Schleiermacher selbst giebt einen Gegensatz zwischen seinen Anschauungen von

1799 und 1821 nicht zu; er sagt, man habe ihn nur an vielen Stellen nicht verstanden, und daran sei die „rhetorische Form" des Buchs schuldig; sachlich könne man „alles zusammenreimen mit andern fast gleichzeitigen sowohl als bedeutend späteren Schriften" (Reden[3] Vorrede). Es ist zu untersuchen, ob dieses Urteil zutrifft[1]) oder ob sich Schleiermacher in einer Selbsttäuschung befindet. Einen Punkt, in dem man ihm am meisten Unbeständigkeit, ja Unaufrichtigkeit vorgeworfen hat, lassen wir im Folgenden unserem beschränkten Thema entsprechend aus der Debatte, die Stellung zum Christentum.

Schon die Reden von 1806 hatten an vielen Stellen in der Definition der Religion die Begriffe „Anschauung" und „Universum" vermieden. Die dritte Auflage streicht sie nicht etwa ganz; „Anschauung" kann man immerhin noch etwa 25 Mal, „Universum" etwa 50 Mal finden. Aber die Reden[3] gehen beiden Begriffen noch mehr aus dem Weg als die Reden. An die Stelle von „Universum" treten Ausdrücke wie: Welt, Weltall, geistige Welt, Einheit des Ganzen, das Ganze, Geschichte, Entwicklung und Sinn, das Unendliche, das Ewige, das Höchste, das Göttliche, der Geist, der Urquell, das Urwesen, die Gottheit, Gott. „Anschauung" wird ersetzt durch allgemeine Ausdrücke wie Elemente, Erzeugnisse, Insichaufnehmen, Innewerden, Bewusstsein, Regungen, oder durch bestimmtere: Empfindung, Erregung, Gefühl, Wahrnehmung und Gefühl. Wenn durch die Ersatzworte für Universum zum Ausdruck kommt, dass die Reden immer noch ein Objekt für ihre Religion notwendig haben, so zeigt Schleiermacher andererseits durch das, was er für Anschauung einsetzt, dass er noch mehr als 1806 die Tendenz hat, die Religion ins subjektive Gebiet zu schieben. Dafür ist ein Beleg, dass er 1821 auch die „Wahrnehmung" schon zu objektiv findet und deshalb öfters „Gefühle", „Erregungen", „Ergriffensein" sagt. Dafür ist weiter ein Beleg der stark vermehrte Gebrauch der Begriffe fromm und Frömmigkeit. Wenn die Reden[3] die Religion bezw. die Frömmigkeit kurz definieren wollen, so benützen sie meist den Begriff des Gefühls.[2]) „Religion ist die allgemeine

[1]) So Braasch, Comp. Darst. 36, 69.

[2]) Wir können hier aber noch nicht entscheiden, ob in den Reden[2]

Verbindung mit der Welt, welche nur durch das Gefühl möglich ist" (158). „Religion haben heisst sich der Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Weltalls bewusst sein" (155). „Es ist das Ein und Alles der Religion, alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als Ein und dasselbe zu fühlen" (84). „Die Blüten der Religion" werden da gefunden, wo „die Berührungen des Menschen mit der Welt sich als Gefühle gestalten" (108). „Euer Gefühl . . . ist Eure Frömmigkeit" (77).[1] [2]

Der Satz, alles Gefühl sei Religion, wird auch noch aufrecht erhalten. Aber er wird in den Erläuterungen bedeutend abgeschwächt oder vielmehr ganz anders gedeutet, als er früher gemeint war (180 f). Es heisst da: protestantisch sei es z. B., die Ehe nicht als etwas Unheiliges, die geschlechtliche und also am meisten sinnliche Empfindung nicht als direkter Gegensatz zum frommen Zustand zu beurteilen. In diesem Sinn wird der fragliche Satz allerdings von jedem Protestanten unterschrieben werden. Hier besagt er aber auch nur: die sinnlichen Empfindungen widersprechen der Frömmigkeit nicht, sind nicht irreligiös; früher war aber die Meinung, diese Empfindungen seien eben als Empfindungen positiv religiös.

Das Gefühl wird nun in den Reden [3] mit dem „Selbstbewusstsein" identifiziert (197 f).[3] Das ist ein neuer Gedanke.

---

und [2], wie besonders Lipsius betont, eine neue philosophische Gefühlstheorie zu Grunde liegt (Lipsius, Schls. Reden in Jahrb. f. pr. Th. 1875, 157; 173 f).

[1]) Als „unmittelbare" geistige Thätigkeit zählt „nur, was noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen ist, sondern rein im Gefühl erwachsen" (91).

[2]) Braasch (Comp. Darst. 68) erklärt die Streichung der „Anschauung" aus der Definition daraus, dass Schleiermacher 1799 einen „frommen Moment in seinem Verlauf" schildern, 1806 und 1821 aber in abstrakter Weise darnach frage, „was in jedem Akte dasjenige sei, wodurch er zu einem religiösen wird". So richtig im allgemeinen die Auseinanderhaltung beider Definitionsweisen ist, so ist sie doch in diesem Fall kein genügender Erklärungsgrund. Denn 1799 hatte eben auch die Anschauung als dasjenige gegolten, wodurch ein Akt zu einem religiösen wird.

[3]) Der aus der Glaubenslehre her bekannte Gedanke, die Religion sei „die höchste Stufe des Bewusstseins" findet sich in den Reden [3] nur

Durch denselben wird das Gefühl des objektiven Inhalts beraubt, und die Religion wird konsequenterweise etwas rein Subjektives.[1]) Dieses Selbstbewusstsein heisst „das Sein Gottes in uns“ (18. Erläuterung zur zweiten Rede, 197 f). Gott ist auf diese Weise nicht mehr Gegenstand des Gefühls, nicht mehr das Gefühlte, sondern eigentlich identisch mit dem Subjekt. Hier (nicht schon in der zweiten Auflage, wie z. B. Lipsius annimmt) liegt den Reden eine neue philosophische Theorie zu Grunde, die wir hier noch nicht ganz verstehen können, sondern besonders aus der Dialektik Schleiermachers noch näher kennen lernen müssen. Es sei aber noch auf einen Berührungspunkt zwischen erster und dritter Auflage hingewiesen. Zwar verlegt Schleiermacher 1821 die Religion nicht mehr in jenen hypothetischen vorbewussten Bewusstseinsmoment; aber er identifiziert sie doch mit dem Bewusstsein, d. h. mit einer alle einzelnen geistigen Akte begleitenden Thatsache, auf deren wechselnden Inhalt es ihm gar nicht ankommt, die nur formell aber nicht sachlich in Beziehung zum religiösen Erlebnis steht. Das stimmt mit jener Ansicht zusammen, wonach die Blüte der Religion jener geheimnisvolle Moment des Ineinanders von Ich und Welt ist, welcher doch inhaltlich noch ganz unbestimmt und gleicherweise die Voraussetzung aller psychischen Funktionen ist.

Durch die Gleichung Religion = Gefühl = Selbstbewusstsein = Sein Gottes im Menschen waren Religion und Gott als zusammengehörig bezeichnet. Aber etwas anderes als dieses Sein Gottes im Menschen ist die Gottesvorstellung. Sie wird nach wie vor nicht zum Wesen der Religion gezählt. Aber ihre Berechtigung wird jetzt zugegeben. Freilich die Philosophie muss nach Schleiermachers Ansicht darauf verzichten, eine bestimmte Gottesvorstellung zu bilden. „Alle eigentliche Philosophie“ — sagt er in einem Brief von 1818 (Br. II 345) — „besteht in der Einsicht, dass diese unaussprechliche Wahrheit des höchsten Wesens allem unsrem Denken und Empfinden zu Grunde liege.“ Also nur das „Dass“, nicht das „Wie“ der

ganz gelegentlich (390) und darf nicht als deren Hauptgesichtspunkt beurteilt werden (Braasch, Comp. Darst. 12).

[1]) Vgl. Kirn, Schl. und die Romantik 61.

Existenz Gottes steht für die Philosophie fest. So wie man etwas über das Wie sagen will, wird die Aussage inadäquat, anthropomorph: „Wir können eben einmal aus dem Gegensatz zwischen dem Idealen und Realen nicht heraus“ (a. a. O. 344 m); es mischt sich in unsre Gottesvorstellung immer Sinnliches ein. Also inadäquat ist auch immer die dogmatische Gottesvorstellung. Darum soll sie doch nicht verworfen sein. Gerade „wegen jener Einsicht“ in die Unzulänglichkeit meiner Gottesvorstellung „bediene ich mich des Anthropomorphismus auf dem Gebiet der Dolmetschung des religiösen Gefühls mit vollem Rechte“ (a. a. O. 345 o). Das wird in den Reden selbst genauer dadurch begründet, dass das Anthropomorphe „nur der eine, sinnliche Koeffizient“ sei, der andre Koeffizient aber „das Wahre enthalte“, das allerdings „für sich eine unbekannte Grösse“ sei (Reden [3] 38). „Als etwas Wesentliches giebt sich diese Grösse zu erkennen durch das Bestreben, sie mit irgend einem andern zu verbinden und so zu einem höheren wirklichen Bewusstsein zu erheben“ (38). In jenem Brief von 1818 sucht er Jacobi zu beweisen, dass es keinen Unterschied in der Richtigkeit der Gottesvorstellung ausmache, ob man sich Gott als persönliches Wesen oder pantheistisch denke (Br. II, 344).[1]) Auch in den Reden [3] bezeichnet er es als Sache der Phantasie, der Gottesvorstellung ihre bestimmte Gestalt zu geben (168). Er erinnert auch an das Gefährliche der Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes; aber er giebt dann doch zu, dass diese Art der Gottesvorstellung „eine fast unabänderliche Notwendigkeit“ sei, überall nämlich, wo es darauf ankomme, „sich selbst und andern die religiösen Erregungen zu dolmetschen oder wo das Herz im unmittelbaren Gespräch mit dem höchsten Wesen begriffen ist“ (199). Diese Stelle bedeutet auch noch in andrer Beziehung einen Fortschritt nicht nur über die vorhin zitierte Briefstelle, sondern noch mehr über die früheren Auflagen der Reden. Zum ersten Mal begegnet uns die Einsicht, dass die Bildung dogmatischer

[1]) In diesem Satz kann man immerhin eine gewisse Abwendung vom Pantheismus finden (vgl. Lipsius, Schls. Reden in Jahrb. f. pr. Th. 1875, 310).

Vorstellungen nicht bloss dem Zweck der Mitteilung an andre und der eigenen Reflexion über die Frömmigkeit diene, sondern auch dem Interesse einer lebensvollen Gestaltung und Pflege der eigenen Religion. Leider hat Schleiermacher diesen Gedanken nicht weiter ausgebaut.

Trotz der Betonung des Gefühls bleibt die Aufzählung der einzelnen Gebiete religiöser Wahrnehmung die gleiche wie bisher. Auch die Ableitung der Religion aus dem Moment der Identität von Gegenstand und Ich wird wiederholt. Wir erfahren nun aber auch, warum deren Identität und nachheriges Auseinandertreten kombiniert wird mit der Identität und dem Auseinandertreten von Anschauung und Gefühl: „Der Gegenstand wieder losgerissen vom Sinn wird Euch zur Anschauung, und Ihr selbst wieder losgerissen vom Gegenstand werdet Euch zum Gefühl" (73). Es tritt hier wieder der Zwiespalt in der neuen Auffassung der Religion hervor: seit der zweiten Auflage gilt die Religion als die Vollendung der „Reihe" der Gefühle; andererseits steht es noch für die Reden[3] fest, dass die Religion Wahrnehmen des Unendlichen in Natur, Geschichte u. s. w. ist. Der Gegensatz wird nicht immer aber öfters durch den Gedanken vermittelt, das religiöse Gefühl sei auch etwas Objektives, ein Innewerden der Wirklichkeit ausserhalb des Subjekts.

Die drei Hauptäusserungen des geistigen Lebens, Anschauen (= Erkennen (76)), Gefühl und Handeln und deren Produkte Wissenschaft, Religion und Sittlichkeit mit Kunst (70) stellen eine „Einheit" dar (70), sofern sie den gleichen Ursprung haben; sie sind sich logisch koordiniert, verhalten sich selbständig zu einander, aber in dem Sinn, dass psychologisch das eine immer als Begleiterscheinung neben den beiden andern hergeht. In diesen Sätzen stimmt die dritte Auflage mit der zweiten überein. Es werden nun aber gelegentlich „Frömmigkeit und wissenschaftliche Spekulation", die nach jener eigentümlichen Terminologie zusammen das Gebiet des „Wissens" ausmachen (75), im besonderen mit einander verglichen. Es wird gesagt: sie „teilen den Primat mit einander", und er komme „beiden umso mehr zu, je inniger sie sich mit einander verbinden" (41). 1799 war gesagt, beide stimmen inhaltlich überein und die Spekulation

führe von selbst zur Religion; 1806 war auch noch zugegeben, dass der Religiöse „nicht falsch wissend“ sein könne. Aber hier wird geradezu gesagt, der Wert der Religion hänge von ihrer innigen Durchdringung mit der Spekulation ab. Einen solchen — man kann sagen — verräterischen Satz findet man bei Schleiermacher so leicht nicht wieder; er ist hier offenbar aus der Rolle gefallen. Warum wäre es dann unannehmbar, dass ein Philosoph wie Schelling das Dogma von der Trinität spekulativ ableitet? Sonst stellt sich Schleiermacher Religion und Spekulation verbindungslos gegenüber; sie teilen sich in den Primat; und nicht wegen ihrer inneren Zusammengehörigkeit, sondern mehr nur auf Grund einer zufälligen Personalunion vereinigt unter Umständen ein einzelner beides in sich. Das ist auch der Sinn der Ausführungen, die sich in dem schon zitierten Brief an Jacobi (vom Jahr 1818?) finden. Jacobi klagte: er sei „mit dem Verstande ein Heide, mit dem Gemüte ein Christ“. In dieser Äusserung, sagt Schleiermacher, liege ein Widerspruch. Der Unterschied „Heide — Christ“ sei ein religiöser. Wenn also Jacobi in seinem Verstand Heidnisches finde, so könnte das doch nur auf die Dolmetschung des religiösen Gefühls in der Dogmatik gehen. Es ist aber nicht denkbar, dass der Verstand heidnisch dolmetsche, wenn das Gefühl christlich ist. Was jedoch das eigentliche Wissen und die Philosophie betrifft, so ist nach Schleiermacher ein Widerspruch derselben mit der Religion ausgeschlossen. Religion und Philosophie fallen so ganz aus einander, dass sie gar nicht in Konflikt kommen können. Allerdings reiche der Verstand zu dem nicht hin, was das fromme Gefühl enthalte (Bewusstsein des göttlichen Geistes, Bewusstsein eines Gottessohns); aber das sei kein Widerspruch. Und es bleibe ja die Möglichkeit, die spekulative Begründung dieser Gefühlsaussagen immer wieder zu versuchen. Nur beruht ihre Gewissheit nicht auf dem Gelingen dieses Versuchs. Im übrigen löse sich eben für ihn, sagt Schleiermacher, immer Verstand und Gefühl, Verstandesthätigkeit und Gefühlsthätigkeit ab; das sei seine „Art von Gleichgewicht in beiden Wassern“; sie ist „freilich nichts anderes, als ein wechselweise von dem einen gehoben, von dem andern versenkt werden. Aber die Oszillation ist die

allgemeine Form alles endlichen Daseins, und es giebt doch ein unmittelbares Bewusstsein, dass es nur die Brennpunkte meiner eigenen Ellipse sind, aus denen dieses Schweben hervorgeht, und ich habe in diesem Schweben die ganze Fülle meines Daseins“ (Br. II 341 ff.). Es ist bezeichnend, dass Schleiermacher auch in diesem Fall physikalische Verhältnisse zur Illustration beizieht. Religion und Spekulation stehen sich in der Seele wie zwei Körper mit wechselndem Schwergewicht gegenüber, sie stehen in einem mechanischen Verhältnis, und den Gedanken einer inneren Verbindung beider nach Analogie einer chemischen Verbindung hält sich Schleiermacher möglichst ferne. Im Grund sind beide Lebensgebiete 1821 entschieden weiter von einander entfernt als 1806 und 1799. Ursprünglich stand doch die Religion als „Anschauung“ des Universums in einer sachlichen Verwandtschaft zur Philosophie. Nun heisst es strikte: „Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung“ (66), und die Verbindungsbrücke zwischen Philosophie und Religion ist abgerissen.

Dagegen werden Moral und Religion 1821 einander um etwas genähert. Es steht zwar immer fest, dass Religion nicht Handeln ist, ferner, dass das Handeln nicht aus einem einzelnen religiösen Gefühl hervorgehen darf. Aber es wird jetzt zugegeben, dass die frühere schroffe Entgegensetzung von Religion und Moral eine bestimmte, unvollkommene Moral, die Kantische und Fichtesche, im Auge gehabt habe. Eine Sittenlehre, wie sie sein soll, hat nach jetziger Auffassung zweifellos das Recht und die Pflicht, auch die Religion systematisch und spekulativ zu begründen (194 f). Auf diese Weise wird dann allerdings das religiöse Leben ein Teil des ganzen sittlichen Lebens.

Etwas stärker tritt in der dritten Auflage der Gedanke hervor, dass die Religion etwas Kontinuierliches, eine „Gemütsverfassung“, ein „Gemütszustand“ (181) ist. Die vierte Erläuterung zur dritten Rede geht davon aus, wenn sie den Satz von 1799, jeder müsse die Geburtsstunde seiner Religion anzugeben wissen, gegen eine Ausdeutung im Sinn methodistischer Erweckungsfrömmigkeit in Schutz nimmt. Aber wo „Religion“

definiert wird, hält sich Schleiermacher nach wie vor an den einzelnen religiösen Augenblick.

In der Lehre von der Kirche nähern sich die Reden[3] immerhin der konkreten Wirklichkeit, mit welcher der Pfarrer und akademische Lehrer zu rechnen hat. Neben dem allgemeinen Priestertum werden jetzt „besondere Priester" anerkannt; um der theologischen Wissenschaft willen müsse es solche geben (313 ff.). Eine besonders wichtige Aufgabe blieb es für Schleiermacher, die Forderung der „fliessenden Gemeinschaft" der „Kirche" mit der Behauptung der „inneren Einheit" der positiven „Religion" auszugleichen. Er schwächt auf beiden Seiten ab. Die Verschiedenheit der „Glaubensweisen" (= Religionen) sei ja keine absolute, sondern nur „eine Verschiedenheit in der Unterordnung und Beziehung der einzelnen Teile" (316); ähnlich hatte ja auch schon die erste Auflage gesagt, in jeder Religion kommen die Anschauungen aller Religionen vor, nur in besonderem Subordinations- und Mischungsverhältnis. In der „Kirche" andererseits sei nur „ein geringer Grad von Gemeinschaft" vorausgesetzt, wie er durch jene Verschiedenheit der Religionen nicht ausgeschlossen sei (316). Den Beweis macht sich Schleiermacher freilich leicht, indem er als Beispiele das Verhältnis von katholisch und protestantisch, lutherisch und reformiert berücksichtigt (429 f). Das sind keine verschiedenen „Glaubensweisen" im Sinn von „Religionen". Es müsste gezeigt werden, wie Christen und Muhammedaner in Einer Kirche mit einander religiöse Gemeinschaft pflegen können. Zudem wird mit jener Auskunft der Widerspruch nur verdeckt. Die Reden[1] setzten in der Einen Kirche nicht einen „geringen Grad von Gemeinschaft" voraus; sie kannten überhaupt keine andre religiöse Gemeinschaft als die in der „Kirche". Die Behauptung der positiven Religionen stand unvermittelt daneben.

Der Text der fünften Rede selbst ist wenig verändert. Dagegen bringen die „Erläuterungen" eine Anzahl von näheren Ausführungen bezw. Einschränkungen.

Der Begriff der Religionsstufen tritt bestimmter heraus. Der Gegensatz von Personalismus und Pantheismus finde sich auf den niederen Stufen wie auf den höheren; er könne also

nicht das charakteristische Merkmal einer individuellen Religion sein. Es wird nicht einmal mehr zugegeben, dass dieser Gegensatz den Grund einer Unterabteilung in der Klassifikation der Religionen abgebe (432 f).

In offenbarem Widerspruch zu den Reden[1] sagt Schleiermacher: das Auftreten neuer Offenbarungen habe er von Anfang an nur innerhalb einer schon bestehenden Religion für möglich gehalten (439 f). Seine ursprüngliche Ansicht hat sich ihm in der Erinnerung verschoben.

Die achte Erläuterung zur zweiten Rede (185 f) versucht, die zwei Sätze, alle Religionen seien gleich wahr und eine Religion könne vorzüglicher sein als die andere, in Einklang zu bringen. Das macht sich Schleiermacher möglich, indem er „wahr" das eine Mal nach dem objektiven, das andre Mal nach dem subjektiven Massstab bemisst. „Jedes Menschen Religion ist seine höchste Wahrheit". Das hindert nicht, dass objektiv betrachtet die eine richtiger, wahrer ist als die andre, sogar nicht, dass in einer Religion die andern aufgehen. Sie bleiben ja in der einen Religion durch ihre „Elemente" vertreten und erhalten; kann man doch z. B. sagen: „Judentum und Hellenismus sind im Christentum erhalten". Das führt er hier als einen Trost über das Verschwinden der andern Religionen an. Aber anderwärts sieht er das Nachwirken fremder Religionselemente nicht als etwas Wünschenswertes an; man denke an seine Beurteilung des Judentums.



II.

Die spekulative Theorie in der philosophischen Ethik.



Vorbemerkungen.

Sobald Schleiermacher Universitätslehrer geworden war, begann er auch philosophische Vorlesungen zu halten. Zu seiner Lehraufgabe gehörte die Ethik, und sie ist, wie er schreibt, „wohlüberlegt philosophisch geworden“ (Briefw. mit Gass 3 u). Mehr als einmal war er daran, seine philosophische Sittenlehre im Druck erscheinen zu lassen (a. a. O. 7 m; 107 o; Br. IV 117 u; 150 o; 212 u; 299 u). Aber der gehetzte Berliner Pfarrer und Professor konnte die Zeit zur Ausführung seines lange gehegten Plans nicht finden.

Wir kennen deshalb seine Sittenlehre nur aus den Manuskripten, die er teils im Gedanken an den Druck, teils im Zusammenhang mit seiner Vorlesung über die Disziplin verfasste. Sie sind von seinen Schülern Twesten und Schweizer herausgegeben. Letzterer hat auch noch einige Stellen aus den Nachschriften der Kollegzuhörer aufgenommen, aber nur in Noten unter dem Text und oft genug so, dass nicht deutlich ist, welcher Vorlesung das Zitat entnommen war. Die Grundlage der folgenden Erörterung werden Schleiermachers eigene Manuskripte bilden.

Schweizer hat nun nicht etwa alle vorhandenen Manuskripte in chronologischer Reihenfolge abgedruckt. Sein Ziel war, ein System der Schleiermacherschen Ethik zusammenzusetzen. Dafür hatte ja Schleiermacher selbst ein ansehnliches Bruchstück (das von Schweizer mit Chiffre „a“ bezeichnete) fertig gestellt. In dieses Manuskript fügte Schweizer Stücke der andern Entwürfe da ein, wo sie etwa passten. Das gedruckt

vorliegende Material ist so für eine geschichtliche Untersuchung nicht besonders günstig. Das Zusammengehörige ist oft auseinandergerissen. Vieles, was in den Schweizerschen Zusammenhang nicht passte, wurde einfach unterdrückt (namentlich im ältesten Entwurf). Wir müssen also die einzelnen von Schweizer stets mit der entsprechenden Chiffre versehenen Bruchstücke eines Manuskripts zusammensuchen und zusammensetzen. Dabei ist zu beachten, dass Schweizer unpraktischer Weise Manuskripte, die ganz verschiedenen Zeiten angehören, mit dem gleichen Buchstaben bezeichnet. Nachdem er (Vorrede XII) gesagt hatte, „b" falle zwischen „c" und „a", also zwischen 1812 und ca. 1827, bringt er von Seite 328 an ein Manuskript „b", das aus dem Jahr 1827, also aus demselben Jahr wie „a" stamme (328 Anm.). Und von Seite 418 an tritt wieder ein Manuskript „c" auf, nachdem das ursprünglich so genannte schon vor der Tugendlehre zu Ende gegangen war (s. 328 Anm.). Dieses neue „b" und „c" Schweizers bezeichnen wir zum Unterschied von dem ursprünglichen mit β und γ.

Es lässt sich erwarten, dass diese verschiedenen Entwürfe Schleiermachers für die Feststellung und das Verständnis seiner wissenschaftlichen Entwicklung instruktiv sind. Sie erstrecken sich über einen Zeitraum von fast dreissig Jahren. Der letzte Entwurf, von Schweizer mit „z" bezeichnet, ist 1832, zwei Jahre vor Schleiermachers Tod, niedergeschrieben; der erste, „d", stammt ganz aus der Anfangszeit seiner Hallenser Thätigkeit, aus dem Jahr 1805—1806.

Schweizer hat aber nur diese beiden Zeitpunkte sicher und richtig angegeben; den betreffenden Heften war von Schleiermacher die genannte Jahreszahl aufgeschrieben. Dagegen giebt er die Entstehungszeit der andern Entwürfe nicht bestimmt genug oder auch geradezu unrichtig an. Auf Grund einer genauen Vergleichung aller einschlägigen Stellen aus dem Briefwechsel, den Schweizer noch nicht gedruckt vor sich hatte, ergeben sich folgende Resultate:

1. Die Tugendlehre „e", auch nach Schweizer „älter als d", ist wahrscheinlich im Jahr 1804 oder Anfang 1805 niedergeschrieben. Im August 1803 hatte Schleiermacher die „Kritik der Sittenlehre" geschrieben. Ehe er dieses schon 1798 ge-

plante (Br. III 85) Werk vollendet hätte, wollte er nicht anfangen, seine eigenen Anschauungen darzustellen (Br. IV 93). Die Tugendlehre wird also wohl nach August 1803 entstanden sein. Zudem setzen die vielen geschichtlichen Zitate in „e“ die Kritik der Sittenlehre voraus. Andererseits ist „e“ aus sachlichen Gründen offenbar vor d anzusetzen. Es bleibt also nur der Spielraum von zwei Jahren, die Zeit von August 1803 bis zur Entstehung von d im Jahre 1805. Nun geht aus dem Briefwechsel hervor, dass „d“ gar nicht das erste ethische Manuskript ist (s. u.). Er las schon im Jahr 1804 über Ethik und hatte auch eine „Skizze“ des Ganzen entworfen (Briefw. m. G. 3 u; 7 m). Seit Neujahr 1805 war er im Schreiben zurückgeblieben (Briefw. m. G. 15 u); er vollendete das Manuskript aber und sandte es seinem Freund Gass auf dessen Wunsch; dieser wollte es im Juli wieder zurückschicken. Er vermisste aber den Abschnitt Tugendlehre (Briefw. m. G. 25 u). Schleiermacher ist sehr erstaunt, dass Gass diesen Teil des Manuskripts nicht auch von ihm bekommen hatte (Briefw. m. G. 30 u). Offenbar war also schon damals die Tugendlehre vom übrigen Manuskript abgetrennt, und es scheint uns sehr wahrscheinlich, dass „e“ die Tugendlehre des sonst verloren gegangenen Entwurfs von 1804—05 darstellt.

2. „d“ stammt aus dem Jahr 1805—1806. Schleiermacher las in diesem Winter zum 2. Mal über Ethik und nahm, „was die Darstellung betrifft, eine ziemliche Umarbeitung“ vor (Briefw. m. G. 37 u). Er selbst überschrieb das Manuskript „Brouillon von 1805“ (Schweizer, Vorw. XI).

3. „c“ stammt, wie Schweizer richtig vermutet und wie aus dem Briefwechsel mit Bestimmtheit hervorgeht, aus dem Jahr 1812. Das Manuskript war eine „Vorarbeit für ein künftiges Kompendium“ „in Form von Paragraphen“ (Briefw. m. Gass 107 o).

4. Für „b“ ist der Spielraum kleiner als ihn Schweizer annimmt: es muss zwischen 1812 und ca. 1823 verfasst sein. Sein Hauptstamm ist offenbar dasjenige, was Schleiermacher 1815 „eine Zeit lang parallel mit dem Kollegium“ niederschrieb (Briefw. m. Gass 128 m). Mit der Lehre vom höchsten Gut endigte das Manuskript zunächst. Ende 1815 und je und je

in späteren Jahren wurden noch einzelne Stücke dazugesetzt.[1]) Unser „γ“ ist vielleicht das im Jahr 1814 Geschriebene.

5. „a“ gehört nicht, wie Schweizer meint, ins Jahr 1827. In einem Brief von 1826 sagt Schleiermacher: „Ein grosser Teil der Ethik, jedoch nicht die ganze Lehre vom höchsten Gut liegt seit mehreren Jahren fertig da“ (Br. IV 356 u). Damit ist eben „a“ gemeint, das also 1826 „schon seit mehreren Jahren fertig“ ist. Da Schleiermacher 1822 noch nicht dazu gekommen war, seine Ethik zu schreiben (Br. IV 299 u), so dürfte „a“ etwa im Jahr 1823 entstanden sein.

Aushilfsweise wird im Folgenden auch die Twestensche Ausgabe der Sittenlehre beigezogen werden. Sie giebt zwar die von Schweizer mit d und z bezeichneten Manuskripte gar nicht wieder. Dafür enthält sie c und b vollständig. Jedoch schliesst sich die folgende Darstellung der von Twesten versuchten Datierung der Entwürfe nicht an. Dass c und b zur selben Zeit entstanden sind, ist sicher unrichtig. Aber auch a ist nach dem Briefwechsel zu anderer Zeit als der von Twesten angenommenen geschrieben.

---

[1]) Auf diese Weise wird auch Twestens Ansicht bestätigt, dass c und b eng zusammengehören; nur dass sie zusammenfallen, wie Twesten meint, ist nicht richtig.

Tugendlehre von 1804—05.

(Manuskript „e“ bei Schweizer.)

Schleiermachers ethische Arbeiten haben sich von Anfang an an das Schema Gut, Tugend, Pflicht angeschlossen. Aber in der Kritik der bisherigen Sittenlehre hatte er auch ausgesprochen, was ihm an der herkömmlichen Behandlung dieser Begriffe nicht gefiel. Die Einheitlichkeit des ethischen Systems sah er dadurch gefährdet, dass man das Ganze in drei Teile Güter Tugenden Pflichten auseinanderspaltete. Der Ethiker hat vielmehr unter jedem der drei Begriffe das Ganze zu behandeln, und dieses Ganze erscheint nur unter drei verschiedenen Gesichtspunkten. Die Lehre vom höchsten Gut sollte zeigen, was das zu produzierende Sittliche sei, die Lehre von den Pflichten, nach welchen Regeln bei dieser Produktion zu verfahren sei, die Lehre von den Tugenden, welche Kräfte dabei vorausgesetzt seien. Von Anfang ist dabei für Schleiermacher das Hauptgewicht auf den ersten Teil vom höchsten Gut gefallen.

Auch die Religion kommt in der Tugendlehre von 1804—05 unter dem vorhin genannten Gesichtspunkt in Betracht: welche Kraft, welche Funktion ist bei ihrem Bestehen vorausgesetzt? Nun ruht das sittliche Ganze auf vier Kardinaltugenden, der Weisheit, Liebe, Besonnenheit und Beharrlichkeit. Die Weisheit wird nach der platonisierenden Auffassung des damaligen Schleiermacher „die angeborene Idee“ genannt (Schweizer 300 ff). Diese nimmt aber nach dem Gebiet, in dem sie wirksam wird, eine verschiedene Gestalt an. Sie ist „Spekulation“

„als Prinzip der Philosophie“ (368), „Imagination“ „als Prinzip der Kunstanschauung“ (362), „Kontemplation“ „als Prinzip der Selbsterkenntnis“ (360), „Intuition“ „als Prinzip der Weltanschauung“ (362). „Weltanschauung“ ist identisch mit „Wissen“ (360) und besteht darin, dass „die Intelligenz die Natur anschauend durchdringt“ (361 m). Nun heisst es weiter: dieses Prinzip der Intuition „geht nicht nur auf das szientifische Wissen, sondern es liegt aller Anschauung zum Grunde, und ist insofern eigentlich Prinzip der Religiosität, alles Wissen als Anschauen Gottes oder in Gott gesetzt“ (361). Diese Stelle versetzt in den Gedankenkreis der Zeit zwischen der 1. und 2. Auflage der Reden. Nicht bloss der Ausdruck Religiosität weist auf diese Zeit, sondern noch mehr die auffallende Zusammenstellung von Religion und Weltanschauung. Beide haben ein Prinzip, die Intuition, weil sie selbst gleichartig sind; sie sind beide Anschauung und werden zusammengefasst unter dem Begriff des „Wissens“. Dabei ist nur noch zu bemerken, dass die „Weltanschauung“ unterschieden wird von der „Philosophie“, deren Prinzip die „Spekulation“ als System ist (363). Die System-Philosophie ist etwas Individuelles (363), während der Weltanschauung der „Charakter der Allgemeinheit“ zukommt (361 m). Wenn also auch die Religion nicht mehr mit der Anschauung des Universums gleichgesetzt wird, so ist sie doch noch enge verbunden mit dem objektiven anschaulichen Wissen.

Mit dem individuellen philosophischen System wird „das Individuelle in der Religion“ kombiniert: beide haben nämlich dasselbe Entstehungsprinzip, die Spekulation, sofern auch die positive Religion ein „Systematisieren“ voraussetzt. (363 u). (Vgl. die Lehre der Reden [1] von der Zentralidee in der positiven Religion.)

Nun tritt aber die Religion, wie es scheint, in e auch noch in einer andern Bedeutung auf. Es wird (359 f) ausgeführt, dass dem Erkennen verschiedene „Prinzipien“ zu Grunde liegen können. Die Weisheit ist nämlich entweder Vernunft oder Phantasie. Die Vernunft ist „Gemeinsinn“, sofern ihr immer von aussen, also „in Verbindung mit andern“ der Stoff gegeben sein muss. Die Phantasie ist „Freithätig-

keit", sofern sie „unabhängig Eignes mitteilt und darstellt." So ergiebt sich in der Weisheit der Gegensatz von „allgemein" und „individuell" oder von „Idealismus" und „Mystizismus". [1]) Dem schliesst sich ein weiterer Gegensatz an, der aber von „e" nicht eigentlich deduziert wird. Das Erkennen kann „organisch" oder „symbolisch" sein, das erstere offenbar sofern die Vernunft, das zweite sofern die Phantasie wirksam ist. Daraus ergeben sich die Gebiete „Wissenschaft" und „Kunst". Nun sind aber diese vier Spezialisierungen der Weisheit nur in „relativem" Gegensatz. Sie können deshalb auch wieder paarweise gekreuzt werden. Der Mystizismus im symbolischen Erkennen ist das „romantische Prinzip", der Idealismus im symbolischen Erkennen das „antike"; der Idealismus im organischen ist das „szientifische, der Mystizismus im organischen das „religiöse Prinzip".[2]) Die Religion wird also einerseits mit dem Organischen (opp. Symbolischen) also Allgemeinen andererseits mit dem Individuellen, Mystischen kombiniert. Schon das ist eine Schwierigkeit.

Aber der ganze Abschnitt leidet offenbar an einer prinzipiellen Unklarheit. Die Tugendlehre will ursprünglich konstatieren: durch welche Kräfte kommt das Sittliche zustand? Antwort: erstens durch die Weisheit, durch die Gesinnung der Erkenntnis. Aber bei diesem Thema bleibt Schleiermacher nicht stehen. Sondern unter der Hand wird daraus eine ganz andere Frage: wie entsteht die Erkenntnis? Das Erkennen ist hier nicht mehr die das sittliche produzierende Kraft, sondern selbst ein Produkt, ein Teil des Sittlichen. Diese Unklarheit erstreckt sich nun auch auf den Gegenstand unserer Untersuchung. Die Tugend der Weisheit spezialisiert sich in verschiedene Teiltugenden, Teilkräfte; zu ihnen gehört „das religiöse Prinzip". D. h. das Ganze des Sittlichen kommt zustand durch Zusammenwirken der verschiedenen Seiten der

---

[1]) Idealismus ohne Mystizismus findet Schleiermacher z. B. in der Fichteschen Philosophie (Br. III 350 o).

[2]) Diesen Ausdruck und die ganze Vorstellung von der Religion als einem „Prinzip in der Philosophie" scheint Schleiermacher Fr. Schlegel zu verdanken (Entwurf zu den Vorlesungen in Paris 1800—1803; Sämtl. Werke, Suppl. 3. 4 S. 429 ff.).

Weisheit, durch Mitwirkung auch des religiösen Prinzips, das als Prinzip, als Kraft in allem Sittlichen mit vorhanden ist. Nun wird die Erörterung verschoben, und die Frage lautet auf einmal: wie kommt Religion zu stande? welches Prinzip liegt ihr zu Grund? Zwei Sätze werden sich gleichgesetzt: die Religion ist ein Prinzip und: sie hat ein Prinzip; sie erscheint dort als produzierende Kraft, hier als Produkt.

Noch eine kurze und für sich allein nicht ganz verständliche Bemerkung in „e“ muss gebucht werden, da sie die Frage nach dem Wesen der Religion berührt. „Im Absoluten ist der Mensch durch die subjektive Erkenntnis und Kunst“ (334 m). Hier werden Religion und Kunst allerdings hinsichtlich des ihnen zu Grund liegenden psychischen Akts von einander unterschieden. Dagegen gleichen sie sich in dem, was sie leisten: sie versetzen beide den Menschen in die Sphäre des Absoluten. Der Ausdruck „subjektives Erkennen“ erinnert daran, dass auch die Reden[2] die Religion mit der Wissenschaft als Wissen zusammengefasst hatten. Im übrigen giebt „e“ selbst noch keinen genügenden Aufschluss über den Sinn dieser Beschreibung der Religion.

Der Entwurf von 1805—1806.

(Manuskript „d" bei Schweizer.)

„d" ist das erste auf uns gekommene Manuskript, das eine ganze Sittenlehre bietet. Aber leider hat Schweizer gerade hier offenbar bedeutend gekürzt, und das Original von Schleiermachers eigener Hand ist verloren.

Es kann nicht zweifelhaft sein, dass Schleiermacher wieder als Einleitung dem Ganzen die „transszendentalen Postulate" vorausschickte, die sich in dem allerersten Manuskript fanden (Briefw. m. Gass 25 u). Schleiermacher hat darin offenbar seine „Ansicht von dem Ganzen der Wissenschaft und dessen, was sie ausdrücken soll" (a. a. O. 31) dargelegt. Davon sind uns nun nur einige Spuren erhalten. Wir müssen denselben nachgehen, da es auch für die Frage nach dem Wesen der Religion von Wichtigkeit ist, wie die Ethik, in welcher eben jene Frage zur Behandlung kommt, fundamentiert ist.

1. Die Sittenlehre und das Sittliche.

Ethik ist „wissenschaftliche Darstellung des menschlichen Handelns" (41 f). „Sie ist die eine Seite der Philosophie, die praktische im Gegensatz zur Physikals der theoretischen Seite der spekulativen Philosophie" (42 o). Hier schliesst sich Schleiermacher an Schelling an. In seiner „Methode des

akademischen Studiums“ (1803) hatte dieser das „reale Wissen“ eingeteilt in 1. Theologie, 2. Geschichte, 3. Naturwissenschaft; von ihnen hat die erste die Indifferenz des Idealen und Realen, die zweite das Ideale, die dritte das Reale zu behandeln. Schleiermacher bestreitet das Recht der „Theologie“ im Sinn Schellings, da die Indifferenz nicht Gegenstand des realen Wissens sein könne (Rezension in der Jenaischen Litteraturzeitung 1804 Bd. I, 137—151). Nachdem er nachgewiesen hat, dass die „Historie“ gleichfalls nicht an die ihr angewiesene Stelle gehöre, spricht er den Gedanken aus, dass die Moral deren Platz einzunehmen habe; dann erst sei die Forderung erfüllt, dass die Konstruktion der Organisation des Moralischen derjenigen der Natur parallel laufe. So stellt sich Schleiermacher mit seiner Ethik auf den Boden der Identitätsphilosophie. Gerade in der ersten Hallenser Zeit kam er durch Vermittlung seines Freunds Steffens in eine sehr intime Beziehung zu Schellings Naturphilosophie. Aber in einem Hauptpunkt unterschied er sich zeitlebens in charakteristischer Weise von Schelling. Dessen Metaphysik teilte er nicht; eine Wissenschaft vom Absoluten, von der Identität des Realen und Idealen gab es für ihn nicht (vgl. seine Polemik gegen die Schellingsche „Theologie“). Die Identität war ihm nur Prinzip für den Entwurf der wirklichen Wissenschaft, nur eine Voraussetzung, die vielleicht nicht entbehrt aber auch nicht bewiesen werden kann. (Vgl. Briefw. m. Gass 26; 31; Br. I 320, 381; III 370, 379; IV 94 f.) Auch in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre bezeichnet es Schleiermacher als wünschenswert, dass sich die Ethik an ein höchstes Wissen, eine Wissenslehre anlehne; aber diese höchste Erkenntnis existiert thatsächlich noch nirgends in unangefochtener und unanfechtbarer Form (Grundlinien u. s. w., 20—22, 106). Diese negative Kehrseite der Anschauung Schleiermachers verkennt z. B. Vorländer (Schls. Sittenlehre, 5 f). Das höchste Wissen existiert für Schleiermacher nur in der Idee und bildet so noch in anderem Sinn als bei Schelling einen Gegensatz zum „realen Wissen“ (Schweizer 32 m, 298 m).

Die Ethik entwickelt sich nun nicht etwa aus einem Prinzip, einem formalen Grundsatz, sondern an ihrer Spitze steht gleich die Sache selbst, etwas Anschauliches (60 u), „der Um-

riss der Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft“ (60 u). Mit dieser Formel ist also das „menschliche Handeln“ (s. o.) inhaltlich beschrieben. Man erkennt den Schellingschen Gegensatz des Realen und Idealen wieder. Aber Schleiermacher nimmt in d keine eigentliche „Identität“ von Natur und Vernunft, ja nicht einmal ein gleiches Mass von Wirksamkeit beider an; vielmehr ist die Vernunft im Übergewicht, die Natur steht ihr als passives Objekt gegenüber. Diese Auffassung des Sittlichen war in den Monologen und noch früher schon vorbereitet. Aber wenn die Vernunft das Dominirende ist, so ist die Koordination der beiden realen Wissenschaften, der Physik und Ethik gefährdet. Dieser Schwierigkeit suchte d durch die folgende Formulierung des Unterschieds abzuhelfen: „Die Physik stellt alles als Produkt dar, die Ethik alles als Produzieren“ (32 m). Dann aber haben beide Disziplinen überhaupt keine verschiedenen Objekte mehr.

Wofern nun in der Ethik die Religion zur Erörterung kommt, ergeben sich aus dem bisherigen im voraus folgende Sätze:

1. Die Religion kann auf wissenschaftliche Weise beschrieben, genauer spekulativ erfasst werden.

2. Sie ist Objekt desjenigen Teils der spekulativen Philosophie, welcher Ethik heisst.

3. Sofern sie ein ethisches Phänomen ist, wird sie nicht etwa in Moral im Sinne Kants aufgelöst; sie ist als solches vielmehr einer der Punkte, in denen sich die Herrschaft der menschlichen Vernunft über die (menschliche) Natur durchsetzt.

Insofern die Reden mit ihrer Forderung einer Trennung von Religion und Moral eine ganz andere, viel enger gerichtete Moral im Auge hatte, als es die Ethik von d ist, besteht zunächst kein sachlicher Widerspruch zwischen beiden Schriften. Was auch die Reden als möglich bezeichnet hatten, eine Begründung und Ableitung der Religion aus dem tiefsten Wesen des Menschen, wird jetzt wirklich gegeben.

2. Die Gliederung des Sittlichen.

Um unsrem Gegenstand näher zu kommen, müssen wir auch das Schema der Gliederung des Sittlichen vorausschicken.

Das Leben hat zwei Pole: „Abgeschlossenes Dasein und Gemeinschaft mit dem Ganzen“ (87 o). Das Subjekt des sittlichen Handelns, die menschliche Vernunft tritt dementsprechend in doppelter Gestalt auf, als identisches Gemeingut aller einzelnen und als individuell gearteter Besitz des einzelnen. Kant und Fichte z. B. kannten nur die in allen identische Vernunft, und ihre Sittenlehre wurde entsprechend einförmig. Schleiermacher hatte schon in den Monologen die Thatsache der Individualität in die Wagschale geworfen und stellt nun wissenschaftlich ein Gleichgewicht auf beiden Seiten fest. „Sittlichkeit ist die Synthesis der Rechtlichkeit und Individualität“ (93 u).

Mit diesem Begriffspaar vermählt er nun einen andern Gegensatz; er bringt dadurch eine seinem architektonischen Bedürfnis entsprechende regelmässige Vierteilung des ganzen sittlichen Handelns heraus. Die Thätigkeit der Vernunft ist nämlich entweder „eigentliches sogenanntes Handeln“ oder „Erkennen“ (370 m). Man kann den Unterschied einmal vorläufig so verdeutlichen: beim „Handeln“ nimmt die menschliche Vernunft an dem Objekt ihres Handelns eine Veränderung vor; beim „Erkennen“ lässt sie ihn wie er ist, sie durchleuchtet ihn gleichsam nur, bringt ihn sich selbst näher; die Veränderung betrifft also eigentlich sie selbst. — Der Gegensatz wird aber auch noch anders formuliert. Sofern die Vernunft „eigentlich“ handelt, die Objekte ihren Intentionen nach gestaltet, werden diese ihr „Organ“ (87 m; 104 u); ihre Thätigkeit heisst dann „organisch“ (105 o), „aneignend“ (175 m), „bildend“ (189 o), „einbildend“ (370 m). Die andre Seite, das „Erkennen“, wird auch ein „Bezeichnen“ genannt; das Objekt, die Natur erhält durch die Vernunft ein Zeichen aufgedrückt. Ein Beispiel möge das Verhältnis klar machen: ein Stück Marmor vermag nicht zum Organ des Sittlichen gemacht zu werden; aber es kann das Zeichen der Vernunft werden durch die Thätigkeit des Künstlers. Auf diese Weise wird das Objekt des sittlichen Handelns „Symbol“ (87 u) der Vernunft, deren Thätigkeit ist „symbolisierend“ (105 o). Der ganze Gegensatz ist schon in Monologen[1] vorgebildet zu finden; als die sittliche Aufgabe wurde hier bezeichnet: „alles in Organe verwandeln und alle

Teile mit der Gegenwart des königlichen Geists zeichnen" (Monologen[1] 16 m). Schwierigkeit macht nur die Gleichsetzung dieses Gegensatzes mit dem erstgenannten: „eigentliches Handeln" und „Erkennen". Wenn nämlich der Mensch die Natur, das Objekt „erkennt", so wird ja nicht dieses Objekt Symbol der Vernunft, sondern ein solches Symbol ist der Akt des Erkennens selbst. Es ergiebt sich daraus eine Unebenheit, die aus der Ethik nicht wieder verschwindet. Man wird zugeben müssen, dass Schleiermacher in dieser schwankenden Terminologie zwei Gedanken verschmolzen hat. Ursprünglich hat Schleiermacher dem eigentlichen Handeln das künstlerische und kunstmässig darstellende Handeln gegenübergestellt; in d erweitert er das Gebiet des Sittlichen um ein Bedeutendes, indem er Handeln und Erkennen als die zwei Unterabteilungen charakterisiert. Das, was ursprünglich als symbolisierend galt, wäre nach dem neuen Standpunkt eigentlich zum Organisieren zu rechnen, und auf das „Erkennen" von d passt die alte Beschreibung des Symbolisierens nicht mehr recht.

Vorländer bezeichnet irrtümlich die weitere Bedeutung des Gegensatzes als die ursprüngliche (Schls. Sittenlehre 167); Gass stellt beide Wendungen des Gedankens (Symbol = „Ausdrucksweise der Intentionen der Vernunft" und = „Einkleidung" der Vernunft) ohne Kritik nebeneinander (Schleierm. als Philosoph, in Philos. Monatshefte 1877, 264 f).

Nun werden die beiden Gegensatzpaare gekreuzt, und Schleiermacher erhält seine vier Arten von sittlicher Thätigkeit, deren Schema ihm übrigens schon 1803 feststand, als er auf das Titelblatt seiner Kritik der Sittenlehre eine Vignette mit zwei sich schneidenden Ellipsen setzen zu lassen gedachte (Br. III, 333). Der Handelnde verfährt bei seinem „Bilden" bald in einer für alle andern auch giltigen, bald in individueller Weise; in jenem Fall ist er auf dem Gebiet des „Verkehrs", in diesem in der Sphäre der „freien Geselligkeit" thätig. Auf der andern Seite wird „objektives" und „subjektives Erkennen" unterschieden. Jenes ist die „Anschauung", dieses das „Gefühl" (312 u f, 353 m, 358 o, 244 o). Für „Anschauung" steht auch „Wissen" (334 u). Verwirrend wirkt, dass dem Gefühl gelegentlich auch das „Erkennen" im engern Sinn gegen-

übergestellt wird (312 u). Wenn nun Anschauung und Gefühl als „objektive“ und „subjektive“ Funktion unterschieden werden. so heisst das nicht etwa: die Anschauung habe ein Objekt, auf die sie sich beziehe, das Gefühl verlaufe rein innerhalb des Subjekts. Vielmehr ist auch das Gefühl in dem Sinn objektiv, dass es einen Gegenstand zu seinem Objekte hat. Das folgt schon daraus, dass alles Sittliche, also auch das Fühlen eine Beziehung der Vernunft auf die Natur ist; es ergiebt sich weiter daraus, dass es ein „Erkennen“ heisst. Endlich zeigen auch einzelne Stellen die Richtigkeit dieser Deutung. Z. B. heisst es: „Im Gefühl ist die Art, wie fremdes Leben das unsrige ergreift, unmittelbar gegenwärtig“ (312 u); es ist also das Werkzeug, um fremdes Leben unmittelbar zu erfassen. Die Freundschaft ist für Schleiermacher aufgebaut auf derselben unmittelbaren „Kenntnis des Individuums“ „im Gefühl“, und die so vermittelte „Kenntnis des Individuums ist ein eignes Organ für die Kenntnis des Universums“ (313 m). „Objektiv“ und „subjektiv“ auf Anschauung und Gefühl angewandt scheint vielmehr zunächst nur soviel wie identisch und individuell zu bedeuten; von dem letzteren Gesichtspunkt aus ist ja auch die ganze Gliederung entworfen.

Es ist aber nicht zu leugnen, dass d auch bereits dem andern Gedanken sich annähert: die Anschauung ist Beziehung auf einen ausserhalb des Subjekts befindlichen Gegenstand, das Gefühl ein Vorgang rein innerhalb des Subjekts. So sagt d: „Die objektive Seite in der Gemeinschaft zwischen dem abgeschlossenen Dasein“ d. h. dem Individuum „und der Welt stellt die Welt dar in der Beziehung als bestimmte Anschauung“; „die subjektive Seite stellt das abgeschlossene Dasein dar in der bestimmten Beziehung, d. h. als fixierten Moment, als veränderlichen Zustand im bestimmten Gefühl“ (244 o). d hat noch keine einheitliche Theorie in diesem Punkt.

Übrigens ist sich Schleiermacher klar darüber, dass die Gegenüberstellung von Anschauung und Gefühl nur den Sinn einer theoretischen Unterscheidung hat. In concreto sind sie und ethisch gehören sie nach seiner Auffassung verbunden. „Beides ist unzertrennlich mit einander verknüpft“ (334 u). (Vgl. 358 o.) „Das Gefühl wird durch die Anschauung erregt“ (254 m);

„Empfindung" (hier = Gefühl) „und Anschauung entstehen in einem und demselben Akt" (318 u). Diese Ansicht hatte Schleiermacher ja schon 1799 vertreten.

Die Erinnerung an die in den Reden[1] vertretene Psychologie legt die Frage nahe, wie sich der Gegensatz von rezeptiven und spontanen Funktionen zu dem bisher dargelegten ethischen Schema verhält. Er nimmt in d überhaupt keine massgebende Stellung ein. Die Einteilung des sittlichen Handelns in Organisieren und Symbolisieren ist ohne bewusste Rücksicht auf ihn entworfen. Auch ist nicht etwa das objektive und das subjektive Erkennen, Anschauung und Gefühl identisch mit Spontaneität und Rezeptivität. Vielmehr bildet das letztere Begriffspaar eine Querteilung oder Unterabteilung des ersteren (353 f). Es giebt nämlich Anschauung mit hervortretender Rezeptivität und Spontaneität; und ebenso giebt es Gefühl mit hervortretender Spontaneität und Rezeptivität (354 o). Bemerkenswert ist die Vorstellung, dass es sich immer nur um ein Mehr oder Weniger handelt. Die vorwiegend spontane Anschauung ist „inneres Bilden"; die vorwiegend rezeptive „Erfahrung". Das vorwiegend spontane Gefühl ist die „Phantasie", das vorwiegend rezeptive die „Empfindung" (354 o).

Diesen vier Funktionen entsprechen die vier „Zustände" der Imagination, Intuition, Spekulation und Kontemplation (354 o). Dieselben Begriffe stellte auch „e" schon neben einander. Aber sie standen damals unter sich in etwas anderm Verhältnis, und auch die Religion tritt jetzt in eine veränderte Beziehung zu ihnen.

3. Die Stellung der Religion im Ganzen der Sittlichkeit.

An der Stelle, welche das überwiegend rezeptive Gefühl als Empfindung und den ihr entsprechenden Zustand als Kontemplation charakterisiert, fährt Schleiermacher fort: „Alle Sittlichkeit insofern religiös" (354 o). Man sehe einmal von der Frage ab, in welchem Sinn und mit welchem Rechtsgrund „alle Sittlichkeit" religiös genannt wird. Zunächst ist jedenfalls klar: die Religion wird hier in das Gebiet des rezeptiven Ge-

fühls, der E m p f i n d u n g verlegt, und als der religiöse Zustand gilt die Kontemplation. Sie hat dann also wissenschaftlich ihre Stelle in dem individuellen Symbolisieren oder subjektivem Erkennen. Ist die oben gegebene Deutung dieser Funktion richtig, so steht auch in der Religion dem Subjekt ein Objekt gegenüber, das nun in individueller Weise „erkannt“, aufgefasst wird. Leider fehlt in d ganz die weitere Ausführung. Die „Anschauung“ des Universums ist also auch schon 1805 f. verschwunden. Aber durch die von uns behauptete Beziehung der Religion auf ein Objekt wird sie doch noch vor der gänzlichen Auflösung ins Subjektive bewahrt. Das drückt sich auch in dem Begriff der „Kontemplation“ aus, der ein Objekt voraussetzt. Allerdings schon gegen e nimmt d einen fortgeschrittenen Standpunkt ein. Dort galt die Religion als „Intuition“, nicht „Kontemplation“; und dort wurde sie mit dem „Weltanschauen“ zusammengestellt und unter die Rubrik „Wissen“ gebracht. Aber „Erkennen“, wenn auch subjektives, ist sie auch 1805 f. noch. Ferner wird ja ausdrücklich ausgesprochen, dass das Gefühl immer von einer Anschauung begleitet ist.

Wie schon 1799 ist die Religion vorwiegend passiver Art; durch die These, dass in einem psychischen Moment immer nur ein Faktor, der rezeptive oder spontane, vorwiege, nicht aber allein herrsche, war zudem eine gewisse Freiheit gewonnen. Nun konnte die Religion wenigstens in eine sekundäre Beziehung auch zum spontanen Gefühl d. h. zur „Phantasie“ gesetzt werden, die sogar „in ihrer individuellen Rezeptivität“ mit Gefühl einfach identifiziert wird (250 m). Diese Kombination der Religion mit der Phantasie ist allerdings nur eine von der Theorie Schleiermachers aus gegebene Möglichkeit; wirkliche Ausführungen in dieser Richtung enthält d in der abrupten Gestalt, die es bei Schweizer hat, nicht.

Es mag aber doch darauf aufmerhsam gemacht werden, dass Schleiermacher in einem Brief von 1802, in dem er von der geistigen Entwicklung der Kinder spricht, den Satz aufstellt, dass „mit der Phantasie“ das Gefühl komme. Dies trete aber der Regel nach erst später als Verstand und Eigen-

sinn auf. Das Gefühl sei eben „das Beste im Menschen“ (Br. I, 333 m).

Um das Verhältnis zu den Reden zu erfassen, gilt es noch weiter zu erwägen, dass nach d das sittliche Leben eine „Oszillation“, eine stete „Wechselwirkung zwischen Erkennen und Darstellen“, zwischen Symbolisieren und Organisieren ist (Schweizer 87 m; 105 o); daraus folgt offenbar, dass auch die Religion teils Wirkung teils Ursache von Ausserungen des „eigentlichen Handelns“ ist. In spezielle Beziehung setzte Schleiermacher damals d die Religion wahrscheinlich zur Kunst; wenigstens enthält d eine Deduktion der Kunst aus dem Gefühl, zu dem die Religion vorwiegend gehört (247; 250 f).

Wie kann nun Schleiermacher sagen: „alle Sittlichkeit religiös“ (354)? Es steht fest: Religion ist Empfindung. Nun wird geschlossen: Empfindung ist Religion, alle Empfindung ist Religion; allem Sittlichen liegt Empfindung zu Grunde, also ist alle Sittlichkeit religiös. Dass alle Empfindung religiös sei, fanden wir in den Reden [2] ausgesprochen; angedeutet ist der Satz schon in der viel früheren Behauptung der Vertrauten Briefe über Schlegels Lucinde, auch die geschlechtliche Empfindung sei religiös. Für damals in der Zeit der romantischen Beeinflussung hatte eine solche Anschauung nichts Überraschendes. Aber nun hat sich leise und doch unverkenntlich eine Konzentration des Religionsbegriffs angebahnt. Wie kann nun Schleiermacher immer noch sagen, alle Empfindung, ja überhaupt alle Sittlichkeit — Sittlichkeit in dem weiten Sinn seiner Ethik — sei religiös?

Gerade der ethische Entwurf von 1805 f. zeigt, dass Schleiermacher von einem eigentümlichen Theorem geleitet war.

Auf die Religion kommt Schleiermacher in d noch einmal zu sprechen, wo er vom „subjektiven Erkennen“ handelt (317 f). Er konstatiert zwei Stufen desselben, eine niedere und eine höhere. Erläuterungsweise — sagt er — mag man sie auch als „böse“ und „gut“ unterscheiden. Das Charakteristische der niederen Stufe ist die Beschränkung auf Lust und Unlust. „Die Gemeinschaft“ — zu ergänzen ist: die Gemeinschaft des Individuums mit der Welt (244 o) im Sinn von die Berührung, das Zusammensein des Subjekts mit den Objekten — „subjektiv nur

auf die Organisation" d. h. auf die sinnliche Seite bezogen ist ein „Heraustreten aus der Identität der Vernunft und der Organisation", insofern unsittlich, böse. Das ist „Egoismus, in der Reflexion eingestanden Eudämonismus". Dem steht nun als das Höhere gegenüber die „Beziehung der subjektiven Seite der Gemeinschaft" (mit den Objekten des Erkennens) „auf die Identität der Vernunft und der Organisation". Hier wird diese subjektive Seite der Gemeinschaft als „Beziehung des abgeschlossenen Daseins" d. h. des Individuums „auf das Übrige als Ganzes, als Welt" gesetzt. Denn nur so hat das Affiziertsein der Organisation eine Beziehung auf die Vernunft. Schleiermacher geht von der aus der Geschichte der Philosophie bekannten Voraussetzung aus, dass die Sinnlichkeit den Menschen vereinzele und nur die Vernunft ihn in das Ganze, das Universum einführe. Das Gefühl heisst deshalb „eine bestimmte Beziehung des Universums auf die Organisation in ihrer Einheit mit der Vernunft" (247 m). Und „das Gefühl ist sittlich, wenn das Abgeschlossene, in das das Ganze hineintritt, kein anderes ist als die einwohnende Vernunft und nichts anderes daran als Einheit aufgestellt werden kann" (353 m). Durch diese Entschränkung nun wird das Gefühl „auf die Potenz der Sittlichkeit erhoben" (318).

Das Sittliche steht also im Gegensatz zum Sinnlichen. Aber nicht in dem Sinn, dass es zwei inhaltlich gesonderte Klassen von Gefühlen gäbe, erstens sinnliche, zweitens sittliche. Im Anschluss an Kant nimmt Schleiermacher überall eine sinnliche Grundlage an. Wenn von zwei Personen in einem einzelnen Fall die eine sinnlich, die andre sittlich empfindet, so kann ihnen der Gegenstand ihres Empfindens gemeinsam sein. Nur bleibt die eine bei Wohl und Wehe stehen, die andre schreitet zum Universellen fort und erhebt so das Sinnliche auf eine höhere „Potenz", auf die Potenz der Sittlichkeit. Es giebt demnach eigentlich keine sittlichen Gefühle für sich, das Sittliche ist gar nichts für sich, es ist nur an dem Sinnlichen. Oder — um es auf die Formel zu bringen — das Sittliche ist nur ein Prinzip, nichts Inhaltliches, es ist die Form zu dem von der Sinnlichkeit gelieferten Stoff. Die

ganze Gefühlstheorie von d ist eine weitere Ausdehnung der Kantschen Erkenntnistheorie.

Nun heisst es weiter: „Das Verfahren“, in dem jene Potenzierung geschieht, ist „nichts anderes, als das, was wir Religion nennen“ (318 m). Die Religion hat also ein negatives und ein positives Moment: sie ist Überwindung des bloss sinnlichen Gefühls, des Eudämonismus (vgl. Fichte: Eudämonismus = Atheismus), und sie ist Beziehung alles Empfindens auf das Ganze. Mit dem, was wir bisher über die Religion gehört haben, stimmt diese Auffassung insofern überein, als wieder festgehalten wird, dass das religiöse Erleben nur an das Sinnliche sich anknüpft, dass man Gottes oder des Universums am Endlichen inne wird. Wenn man deshalb die Religion als „das Bestreben der Wiedervereinigung mit dem All“ definiert, so findet darin Schleiermacher nur seine eigene Ansicht wieder; denn die Meinung könne doch nicht sein, dass bei dieser Wiedervereinigung die Organisation zerstört werde. Ferner bleibt es dabei, dass alle sinnliche Empfindung geeignet ist, sich in eine religiöse zu verwandeln, da es auf den Inhalt streng genommen gar nicht ankommt, sondern nur auf die Beziehung, in welche dieser Inhalt zum Ganzen gesetzt wird. So ist Schleiermacher auch damit ganz einverstanden, dass man die Religion als „Beziehung des Endlichen auf das Unendliche“ definiert. Und selbst wenn man sie als eine „Gemeinschaft nicht mit der Welt, sondern mit Gott“ fasst, kann sich Schleiermacher einverstanden erklären; ist ja „Gott nur das, in welchem die Einheit und Totalität der Welt gesetzt wird“ (318 u).

Neu ist aber, dass das „Verfahren“ der Religion mit dem Prinzip der Ethisierung, dass Religion und „Sittlichkeit“ oder „Vernunft“ identifiziert werden. Und dadurch bekommt die Sache noch ein neues Gesicht. Dann ist es nur konsequent, dass auch die andere, „objektive“ Seite des Erkennens als religiös behandelt wird. Und das geschieht durch Schleiermacher thatsächlich (225 f). Das subjektive und das objektive Erkennen müssen ja auf derselben Potenz stehen (358 o). (Dies die theoretische Begründung des besonders in den Reden [3] gelegentlich zugegebenen Satzes, dass Religion und Philosophie

sich parallel bewegen.) Ist das Gefühl sittlich, so muss es auch das Denken sein. Wie die niedere Stufe des Gefühls die „Empfindung“ ist, so diejenige des Denkens, der Anschauung die „Wahrnehmung“ (225 f). Beiden fehlt die Einheit und Allgemeinheit, sie sind nur fluktuierend und singulär (244 m), ein Werden ohne ein Sein, ein Besonderes ohne ein Allgemeines. Einheit und Totalität kommt in sie durch „die Idee als einwohnendes Prinzip“ und durch „die Idee an sich“, zusammengefasst durch „das höhere Vermögen“ (244 m). Die Sittlichkeit eines Akts ist mit andern Worten sein Beruhen auf der Bewusstseinseinheit, auf der „Einheit“, die „in uns ist“, die durch das „Ich“ repräsentiert wird.

Nun ist die Religion identisch mit der Sittlichkeit; also ist sie nichts anderes als dieses Einheitsetzen, als das Selbstbewusstsein, das die Grundlage alles psychischen Lebens bildet. Sie ist dann allerdings etwas, was alle sinnlichen Funktionen begleiten muss (vgl. Reden), aber etwas, was für sich gar nicht existiert, etwas, was jedenfalls keinen bestimmten zeitlichen Moment ausfüllt, etwas, was seiner Entstehung nach überhaupt jenseits des Bewusstseins liegt, was gar nichts Inhaltliches ist, sondern bloss ein „Verfahren“, eine „Form“ des ganzen geistigen Lebens, ein reines Abstraktum.

Damit haben wir die Merkmale jenes „geheimnisvollen Augenblicks“ beisammen, in welchen die Reden[1] die Blüte der Religion fanden. Nur kommt in d eine ausgeführte theoretische Begründung hinzu. Und wie 1799 bleibt auch hier der Zwiespalt bestehen, dass die Religion einerseits in diesem vorbewussten und das Bewusstsein bedingenden Einheitsmoment, andererseits in einzelnen lebendigen Akten des bewussten Lebens (1799: Anschauung und Gefühl, 1805 f.: Gefühl) gefunden wird.

Noch genauer erinnert eine weitere Wendung in d an den Ausgangspunkt Schleiermachers. Er giebt auch noch eine etwas andre Beschreibung dessen, was noch sinnlich oder „tierisch“ ist. Im vorsittlichen Zustand fallen nämlich die zwei Seiten des Erkennens, d. h. Anschauung und Gefühl zusammen (357 u). Das sittliche Stadium kündigt sich dadurch an, dass beide „auseinandergehen“ (357 u). Diese Theorie von dem Moment des Einsseins von Anschauung und Gefühl hatten

auch die Reden[1] schon vertreten. Aber indem Schleiermacher in d diesen Moment oder Zustand tierisch und unsittlich nennt, kommt die Religion in Gefahr, in dieses Gebiet zu fallen. Deshalb kann er jenen Moment nicht mehr als die Blüte der Religion bezeichnen. Nun müsste vielmehr im Gegenteil der Moment als Blüte der Religion gelten, wo beides auseinandertritt, also nach Schleiermacher der Moment des Bewusstwerdens. Beide Gedankenlinien treffen in einem Punkt zusammen: Religion ist das, was die Einheit der einzelnen Funktionen ausmacht. 1805 f. findet er diese Einheit in dem erwachten Selbstbewusstsein, 1799 in einem jenseits des Bewusstseins liegenden undefinierbaren Chaos.

Aber die Hauptsache bleibt: die Religion besteht nicht aus qualitativ und inhaltlich bestimmbaren Akten, sondern sie ist farb- und klanglos, die abstrakte Form des geistigen Lebens. Und unvermittelt steht hier wie dort die Erkenntnis daneben, dass sie eine bestimmte Klasse von Gefühlen bezw. Gefühlen und Anschauungen sei. Diese letztere Behauptung schliesst wenigstens die Möglichkeit ein, dass einer auch keine Religion hat. Bei jener Theorie aber ist die Religion nicht in die Willkür des Einzelnen gelegt, bei ihr muss jeder Religion haben. Denn wo wäre ein Erwachsener, dessen geistiges Leben nicht auf das einheitliche Selbstbewusstsein begründet ist? Schleiermacher sagt: „Das höhere Vermögen ist von den Funktionen der menschlichen Organisation unabtrennbar“ (244 m). „Die durchgängige Sittlichkeit des Gefühls ist eigentlich nichts andres, als dass jene Einheit auch für das, was sie ist, für das Produkt des höheren Vermögens anerkannt wird“ (244 u). Dann aber wären freilich die wenigsten Menschen „sittlich“. Ist andererseits die Thatsache der Bewusstseinseinheit genügend, um das Prädikat „sittlich“ und „religiös“ zu begründen, dann könnte es keine „Empirie“, keinen „Eudämonismus“, also keine „Unsittlichkeit“, keine „Irreligiosität“ (318 u) geben.

Um Schleiermacher ganz zu verstehen und ihm gerecht zu werden, muss man seine Motive in Erwägung ziehen. Er verlegt die Religion in die Einheit des Bewusstseins, weil er will, dass die Religion im tiefsten Wesen der menschlichen Natur gegründet erscheine, weil er will, dass alle auch die

scheinbar irreligiösen Menschen im Grund als religiös gelten sollen. Hierin liegt die lebendige Verbindung zwischen den Aussagen von 1799 und 1805.

Zum Schluss kommen wir auf den Satz zurück: „alle Sittlichkeit religiös“ (354 o). Ist Religion identisch mit Bewusstseinseinheit, so ist dies nur selbstverständlich. Denn auch das „eigentliche Handeln“, das Organisieren setzt diese Einheit voraus. Damit wird wieder ein Gedanke der Reden aufgegriffen. Jener geheimnisvolle Moment, also die Religion, ist ja die transszendentale Bedingung nicht bloss von Anschauung und Gefühl, sondern auch vom Wollen und Handeln. So ist alles Sittliche, Erkennen und Handeln, in diesem Sinne religiös.

Der Entwurf von 1812.

(Manuskript „c" bei Schweizer.)

Im Jahre 1812 machte Schleiermacher einen energischen Versuch, im Anschluss an seine gleichzeitige Vorlesung ein Kompendium der Ethik für den Druck fertig zu stellen. Am Schluss der Güterlehre blieb er aber wieder stecken. Twesten hat seiner Ausgabe der Sittenlehre hauptsächlich diesen Entwurf zu Grunde gelegt und deshalb vollständig abgedruckt. Im folgenden wird öfters nach ihm zitiert werden, besonders für die allgemeinen Punkte, die wir vorausschicken, um die Behandlung der Religion vorzubereiten.

Schleiermacher geht jetzt bestimmt von der Voraussetzung aus, dass alles Wissen zusammen ein organisches Ganze bildet. Demnach ist jede Wissenschaft, auch die Ethik, für sich unvollendet (Twesten 243). Alles reale Wissen setzt aber auch ein höchstes Wissen voraus, das jedoch selbst nicht existiert, sondern nur als Voraussetzung der realen Wissenschaften in Betracht kommt (Tw. 246). Das höchste Wissen würde, wenn es existieren könnte, über alle Gegensätze erhaben sein. Alles reale Wissen geht von Gegensätzen aus (Tw. 246 f.). Der höchste Gegensatz ist der von Vernunft und Natur, Seele und Leib, Idealem und Realem (Tw. 247). Je nachdem die eine oder die andre Seite des Gegensatzes betrachtet wird, entsteht die Wissenschaft der Ethik oder der Physik (Tw. 247). Der Gegensatz ist aber kein ausschliessender; es erscheint nur in

der Ethik die Vernunft als handelndes Subjekt, die Natur als behandeltes Objekt, in der Physik umgekehrt (Tw. 247). Es fragt sich, ob Schleiermacher meint, beide betrachten dieselben Phänomene nur unter verschiedenem Gesichtspunkt, oder ihre Gegenstände seien verschieden, indem in einem Teil des Existierenden, etwa in der anorganischen und Tierwelt die Natur, in einem andern, etwa in der Menschenwelt die Vernunft das Herrschende sei. Die Frage soll hier aber nicht erörtert werden.

Die Ethik ist also vorläufig „Bezeichnung des Lebens der auf die Natur handelnden Vernunft“ (Tw. 245). Da sich dieses Leben nur in der Menschheit findet, so lässt sich auch sagen: die Ethik ist Bezeichnung „alles wahrhaft menschlichen Handelns“ (Tw. 245) oder „Wissenschaft der Geschichte“ (Tw. 251). Sofern die Religion einer der Gegenstände der Ethik ist, fällt sie also auch zunächst unter diese allgemeine Kategorie.

Nun wird das Ganze des Sittlichen wieder unter den bekannten vier Gesichtspunkten betrachtet: identisch und individuell, organisieren und symbolisieren. Wieder scheint Schleiermacher zunächst sachlich verschiedene Arten von Handeln aufstellen zu wollen; darauf deutet die Erläuterung, durch das Organisieren bringe der Mensch die Natur unter seine „Herrschaft“, im Symbolisieren mache er sie zum Gegenstand seiner „Erkenntnis“ (Tw. 248). Es besteht aber deutlicher als in d die Tendenz, diesen Realunterschied aufzuheben. „Mit jeder Darstellung wird auch ein Symbol, und jedes Organ ist zugleich ein Symbol“; andererseits ist auch „durch jedes Erkennen ein neues Organ gesetzt“ (Tw. 262, vgl. 265). So bleibt also nur ein Unterschied in der Betrachtung übrig. Dann aber ist nicht einzusehen, warum z. B. die Religion nicht unter beiden Gesichtspunkten betrachtet wird.

Das „Erkennen“ wird nun mit „Bewusstsein“ identifiziert (Tw. 261). Hält man dies fest, so liegt im Erkennen kein Handeln des Subjekts auf ein ausser ihm befindliches Objekt mehr vor. Der Gedanke ist dann vielmehr der: die allgemeine, den einzelnen Menschen überragende Vernunft erzeugt in dem als Natur ihr gegenüberstehenden Menschen das Be-

wusstsein und schafft sich damit ein Symbol. Im Vergleich zu d ist das etwas Neues.

Das Erkennen hat eine „objektive und subjektive Seite“ (Tw. 102). Jene ist die bei allen identische „Wahrnehmung“ (Tw. 267); der Begriff der Anschauung verschwindet hier; statt „Wahrnehmung“ wird auch „Wissen“ gebraucht (Tw. 271). Das individuelle oder subjektive Erkennen ist „das Gefühl“ (Tw. 102), „die Gemütsstimmungen und -bewegungen“ (Tw. 271). Auffallend ist wieder, dass das Gefühl identifiziert wird mit dem „Selbstbewusstsein“ (Tw. 261, 271, 112); das ist für uns namentlich deshalb bedeutsam, weil in dem Begriff „Selbst“-Bewusstsein eine Beziehung des Gefühls auf ein Objekt im Grunde ganz ausgeschlossen wird. Gelegentlich giebt aber c doch ein „Erkennen der Individualität auf dem Wege des Gefühls“ zu (Tw. 175). Die Sache ist also auch 1812 noch nicht entschieden.

Wichtig für unsere Untersuchung ist die enge Beziehung, in der das Gefühl wieder zum „synthetischen Vermögen“ der „Phantasie“ (Tw. 114) steht; beide sind „nicht getrennte Elemente“, sondern verhalten sich nur wie Passion und Reaktion (Tw. 112, 114). Ferner wird zugegeben, dass „jedes Gefühl in Handlung ausgeht, um den Zustand festzuhalten oder aufzulösen“ (Tw. 114). Ausser dem „wirksamen“ Handeln ruft das Gefühl auch noch ein „bildendes“ (darstellendes, symbolisierendes im ursprünglichen Sinne) hervor; dessen System bildet die Kunst (Tw. 115).

1. Die Religion im weiteren Sinn.

„Religion“ wird in c wie in d in einem sehr weiten Sinn gebraucht. Nicht nur „soll alle Lust religiös werden“ (Schweizer 255 o, 244 u), sondern auch „alles Wissen“, das physische wie das ethische, „muss transszendental gewusst werden, d. h. es muss dialektisch und religiös sein“ (Schw. 223 o). Diese Sätze erklären sich aus der erkenntnistheoretischen Ansicht Schleiermachers. Er sucht das Merkmal des Unterschiedes zwischen menschlich und tierisch auf (Tw. 253) und findet es in der

Thatsache der Wahrnehmung und des Gefühls des Menschen (Tw. 254, Schw. 255 o), d. h. im „Erkennen“. Das Erkennen hat zwei Pole: den der Einheit und den der Mannigfaltigkeit (Schw. 226 m), entsprechend den beiden Kategorien Vernunft und Organisation, bei Kant Verstand und Sinnlichkeit. Schon d hatte gezeigt, dass die rein sinnliche Wahrnehmung und Empfindung fluktuierend und singulär ist, der Einheit entbehrt, und dass diese Einheit durch das höhere Vermögen, d. h. die Vernunft kommt, wie sie im Menschen durch das Ichbewusstsein repräsentiert ist. Diese Anschauung wiederholt also c, und auch c gewinnt von hier den Weg zur „Religion“. „Dasjenige im wirklichen Erkennen, was sich bezieht auf die absolute Einheit, ist das Transszendentale darin“ (Schw. 222 o); diese Einheit ist aber für Schleiermacher „die Gottheit“ (221 o). Insofern ist alles Erkennen religiös.

Es leuchtet ein, dass diese „Religion“ etwas vollständig anderes ist, als was man sich sonst unter dem Wort vorstellt. Das Transszendente, die Gottheit ist nicht ihr Inhalt. Es wird betont, dass „die Gottheit in unserm Erkennen nicht als wirklicher Akt ist“ (Schw. 221 o); sowie man die Gottheit zum Objekt des Erkenntnisakts machen will, kommt sie in Berührung zum Organischen, Mannigfaltigen (Schw. 221 o, 223 m) — das schliesst also ein adäquates Erkennen aus. Aber als „Tendenz“ ist die absolute Einheit in allem sittlichen, wahrhaft menschlichen Erkennen (Schw. 221 o). In dieser Beziehung ist also die Religion etwas Unwillkürliches und Unbewusstes, und darin stimmt c nicht nur mit d und e, sondern auch mit den „Reden“ überein. Sie ist nichts anderes als die apriorische Bedingung des menschlichen Geisteslebens, eine blosse Form, „die höchste Form im Wissen“ (Schw. 222 o).

2. Die Religion im engeren Sinn.

Wieder verlegt Schleiermacher die Religion andererseits in das subjektive Erkennen, und sagt also: Religion ist Gefühl, ohne davon Rechenschaft zu geben, wie er zwei so verschiedene Dinge mit demselben Namen benennen kann. Immerhin kann man vielleicht sagen, dass er sich in c des Unterschieds der

Religion im einen und andern Sinn deutlicher bewusst wird. Er selbst nennt nämlich jene formale Tendenz des Erkennens auf die Einheit „Religion im weiteren Sinn“ und stellt ihr die „Religion im engeren Sinn“ gegenüber (Schw. 248 m). Während dort „das Religiöse“ nur „in den Gefühlen enthalten“ ist (255 o), „tritt hier das Religiöse für sich heraus“ und ist dann selbst Gefühl. Die Gedanken der „Reden“ klingen an, wenn es heisst: „Im individuellen Erkennen steht jede Person in einer vollständigen Verbindung mit dem Universum“ (Schw. 224 m). Zunächst wird das religiöse Gefühl nur als eine besondere Art der Gefühle beurteilt; es ist „die höchste Stufe des Gefühls“ (Tw. 277). Aber darin liegt schon der Anknüpfungspunkt für die weitere Behauptung, „das eigentümliche Erkennen“ überhaupt sei Religion, wenn auch nur „werdende“ (Tw. 116). Schliesslich drängt sich auch hier wieder jene abstrakte erkenntnistheoretische Betrachtung ein; es wird gesagt, „der Vernunftgehalt“ in dem eigentümlichen Erkennen sei „Religion“ (Tw. 115); dann ist natürlich alles nicht bloss animalische Empfinden religiös.

So gehen in allem, was wir bisher kennen gelernt haben, zwei Auffassungen vom Wesen der Religion mehr oder weniger unvermittelt neben einander her, — man kann vielleicht sagen: eine spekulativ konstruierte und eine aus der Erfahrung entnommene. Von sich selbst und von den religiösen Menschen her, die Schleiermacher kannte und schätzte, wusste er: Religion ist unmittelbares Erfassen des Unendlichen; diese Anschauung fanden wir soeben auch in c wieder; in dieser Hinsicht tritt nur insofern eine Wandlung gegenüber der ursprünglichen Konzeption ein, als die „Anschauung des Universums“, das objektive Moment, langsam zurückgedrängt wird. Nun will aber Schleiermacher gerade in der Ethik die Religion auch spekulativ erfassen und metaphysisch begründen, und in diesem Bestreben gerät er in jene formalen, grundlosen und der Wirklichkeit entfremdeten Abstraktionen, deren fruchtbaren Keim wir schon in dem „geheimnisvollen Augenblick“ der Reden [1] aufgefunden haben.

3. Religion und Kunst.

Indem Religion und Kunst in eine kausale Beziehung zu einander gesetzt werden, fasst Schleiermacher nur „die Religion im engeren Sinn“ ins Auge. Die Kunst wird nämlich aus dem Gefühl und dessen Trieb sich darzustellen abgeleitet. Wir brauchen hier dieser Deduktion nicht im einzelnen nachzugehen. Die Hauptpunkte sind folgende.

„Das Gefühl schafft sich seinen natürlichen Ausdruck in Geberde und Ton“ (Schw. 245 o). Aber dabei bleibt es nicht stehen. Seine aktive Seite ist nämlich die Phantasie, das synthetische Vermögen (Tw. 114; vgl. Schw. 242), die synthetische Kombination (Schw. 245 o); sie heisst im Anschluss an einen Schellingschen Gedanken „männlich“ gegenüber dem „weiblichen“ Gefühl (Schw. 259 m). Damit scheint ein sehr bedeutsamer Gesichtspunkt für das Verständnis der Religion gewonnen zu sein. Aber es ist bezeichnend, dass Schleiermacher der Phantasie nun nicht die Aufgabe zuweist, gewisse Vorstellungen, dogmatische Symbole zu schaffen. Vielmehr dient sie nur dazu, das System der Kunst zu begründen (Schw. 245 m, 247 u). Da nun das Höchste der Gefühle das religiöse ist (s. o.), da sogar alles Gefühl Religion ist (s. o.), so ist im Grund auch alle Kunst religiös (Tw. 115; Schw. 323).

In der Kunst äussert sich das religiöse Gefühl aber nur, sofern sich einer dem andern „offenbaren“ will. Somit ist der Boden der Kunst die Gemeinschaft der Religiösen, d. h. die Kirche (Schw. 317 o, 322 u; 323 o; 314 o; 251 m). Im Gegensatz zu den Reden wird nun aber die Kirche als der „organisierte“ Zustand der Religion definiert (Schw. 316 m). Dieser Zustand steht im Gegensatz zum „patriarchalischen“, man könnte auch sagen „Hordenzustand“, in dem noch keine bewusste und gepflegte Einheit, also auch noch nicht der Gegensatz von „Klerus und Laien“ zu finden ist (Schw. 316 m).

4. Die Religionen.

Es liegt nahe, zu denken, die Kirche sei als organisierte Gemeinschaft des religiösen Gefühls nichts andres als die posi-

tive Religion. Aber c sagt das nicht; es bleibt vielmehr möglich zu denken, dass irgendwo zwar eine positive Religion, aber keine Kirche ist; eine religiöse „Horde“ kann eine einheitliche positive Religion haben, ohne es zur Kirche zu bringen. Dann aber ist positive Religion im Grund nur ein geringerer Grad von religiöser Gemeinschaft, eine Vorstufe der Kirche. Es ist ein Schleiermacher von den Reden [1] her noch anhaftender Mangel, dass er das Verhältnis beider Begriffe nicht klarlegt.

An die Reden knüpft c auch an, indem die Gesamtheit der Religionen als ein „System“ (Schw. 241 u, 255 o) behandelt wird. Demgemäss sucht Schleiermacher das Grundschema ihres Unterschieds spekulativ zu deduzieren. Er knüpft an die vier Beziehungen des Erkennens, die mathematische und transszendente, die physische und ethische an. Die sich anschliessende Schematisierung ist nicht bloss sehr künstlich, sondern auch unklar. Anschaulicher wenigstens ist die Anknüpfung an die vier Temperamente (Schw. 319 m). Der Gegensatz mathematisch-transszendent scheint sich auf die verschiedene ethische Vollkommenheit der positiven Religionen beziehen zu sollen (Schw. 319). Auf den Gegensatz physisch-ethisch wird die Unterscheidung „der beiden Hauptklassen von religiösen Charakteren“ begründet (Schw. 319 o), nämlich der „Vernunft- und Naturreligionen“ (Schw. 324 m). Dieser Artunterschied wird dann aber gelegentlich auch auf einen Stufenunterschied reduziert: die Vernunftreligionen sind „ein Fortschritt der Religionsbildung“, und die Naturreligionen sind bestimmt, in sie überzugehen (Schw. 325 m).

Die Unterschiede unter den Vernunftreligionen werden für unwesentlich erklärt (cfr. Reden); die Hauptsache ist ja in allen gleich: „das Gefühl von der Einheit des Absoluten als Agens in der Natur“ (Schw. 325 u).

Der Entwurf von 1815ff.

(Manuskript „b“ bei Schweizer.)

Was dieser Entwurf über den allgemeinen Charakter der Ethik und des Ethischen sagt, stimmt sachlich mit den in c

gegebenen Aufstellungen überein. Das, was schon d und c nahe lag, wird nun ausgesprochen: das Sittliche und das Natürliche sind letztlich identisch, das Sittliche ist nur die Fortsetzung des Natürlichen auf höherer Stufe; nachdem die Natur sich im Menschen zur Vernunft entwickelt hat, setzt sie sich selbst fort in dem Handeln der Vernunft auf die Natur; „der sittliche Verlauf ist die umkehrende Fortsetzung des physischen“ (Schw. 87 o).

Auch bezüglich der Gliederung des Sittlichen sei hier nur ein Punkt hervorgehoben. Wohl wird auch jetzt noch die symbolisierende Thätigkeit als ein „Erkennen“ beschrieben. Aber schon c hatte, wie bemerkt, eine gewisse Neigung, diesen Begriff so auszudeuten, dass nicht das Erkennen, wie es in einzelnen bewussten Akten verläuft, sondern das durch die übermenschliche Vernunft erzeugte menschliche Bewusstsein darin zur Darstellung kam. In b wird es nun ausgesprochen, dass „das Objekt der erkennenden Liebe“ — wir können auch sagen: das Objekt des Erkennens — nicht die zu erkennenden Gegenstände sind, sondern „die Natur, welche Subjekt des Bewusstseins ist“ (Tw. 193). So kann denn sogar dem ersten Teil der Ethik, dem „eigentlich bildenden Vermögen und Anbilden der äusseren Natur selbst“ das „Bilden des Erkenntnisvermögens“ gegenübergestellt werden (Tw. 219). Andererseits sagt b aber auch noch ohne Bedenken: „Die ganze Aussenwelt ist der Stoff für die symbolisierende Thätigkeit“ (Schw. 114 m).

Die beiden Seiten des Symbolisierens, das Gefühl (die Empfindung [Schw. 140 o]) und das Wissen (die Anschauung [β Schw. 350 f]) verhalten sich wie subjektiv und objektiv (Schw. 140 o) oder auch — das ist ein neuer Gedanke — wie „Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit“ (Schw. 112 o). In weiterer Ausbildung der in c schon vorkommenden Anschauung wird nun das individuelle und identische Symbolisieren kurzweg mit „Selbstbewusstsein und Bewusstsein der Dinge“ identifiziert (Schw. 112 o).

1. Das unmittelbar religiöse Gefühl.

Die Religion ist auch nach b Gefühl. Sie „hat die Gottheit zum Gegenstand“ (Schw. 139 m). Das unmittelbar reli-

giöse Gefühl ist dadurch dem „unmittelbar sittlichen Gefühl“ verwandt und koordiniert. Es bezieht sich nämlich, sofern die Gottheit sein Gegenstand ist, nicht auf etwas Einzelnes, sondern auf „das Allgemeinste“. Es ist keine glückliche Beschreibung der Religion, dass sie das Allgemeinste, das Gegensatzlose zum Inhalt habe; aber wichtig ist es, dass Schleiermacher auch in b dem religiösen Gefühl ein Objekt lässt; es ist noch kein rein subjektiver Zustand, wie es allerdings durch die Gleichung Gefühl = Selbstbewusstsein nahe gelegt wird. Noch mehr tritt die Verwandtschaft mit der Auffassung von 1799 in dem Satz der Tugendlehre hervor, „Kontemplation“ = „Übergang in die Auffassung“ ist „Frömmigkeit“ (Tw. 186). Dieser Definition sind wir schon oben begegnet. — Interessant ist noch der Satz: „Das Spekulative, wie es aus dem Kontemplativen hervorgeht, kann zwar irrig sein, aber der Irrtum ist kein unsittlicher“ (Tw. 189). Darauf wird die Erörterung später zurückkommen.

Das religiöse Gefühl hat Gott zum Gegenstand. Aber Schleiermacher ist nicht etwa der Meinung, das Gefühl leiste das, was die objektive Seite, das Wissen nicht könne, es erfasse Gott so wie er ist. Daran hindert ihn seine kritische Grundansicht; alles sittliche Handeln, also auch das religiöse Gefühl ist ein Ineinander von Vernunft und Natur, Einheit und Vielheit. So muss auch in das Gefühl von Gott etwas Sinnliches kommen. Eine Randbemerkung zu b, die Schweizer mitteilt, bestätigt das. Unter der Tugend der „Liebe“ kommt auch die „Liebe zu Gott“ zur Erörterung. „Liebe“ bedeutet ein Handeln der Vernunft; das Geliebte, „die Natur“ (hier ganz zum Begriff des „Objekts“ abgeblasst) ist das Leidende dabei. So scheint es keine Liebe zu Gott geben zu können, denn nach unausgesprochener Voraussetzung kann Gott nicht Objekt werden. „Und doch soll die Stellung unsres Begriffs“ (scl. Liebe) „die Christlichkeit unserer Philosophie ausdrücken“ (Schw. 364). Die Lösung ist die: „Wie es kein ausschliessend erfüllendes Bewusstsein Gottes giebt, so auch keinen ausschliessend erfüllenden Trieb auf Gott.“ „Die Liebe zur Natur ist nur sittlich als Liebe zu Gott, und die Liebe zu Gott ist nur wahr als Liebe zur Natur“ (365 m).

2. Das Streben nach Gott.

Mit diesem Begriff Schleiermachers (Schw. 119 m) mag dasjenige bezeichnet sein, was c „Religion im weiteren Sinn" benannt hatte. Schon der Ausdruck „das unmittelbar religiöse Gefühl" (s. o.) deutet ja an, dass es auch noch etwas mittelbar Religiöses gebe. b zeigt, wie Gefühl und Anschauung (Tw. 184) Symbole der dem Menschen zukommenden Vernunft sind. Dem Symbol, der Äusserung steht aber „das Innere" gegenüber, aus dem das Äussere hervorkommt. „Das schlechthin Innere des Menschen" kann „nicht auch Symbol sein". Das heisst nun hier: es kann nicht erkannt werden. Dieses schlechthin geheimnisvolle Innere des Menschen aber ist „das Streben nach Gott". Was b damit meint, ist klar: es ist die jenseits des Einzelnen, jenseits der Trennung von Anschauung und Gefühl liegende Einheit des Bewusstseins; sie kann nicht wieder Gegenstand des Bewusstseins werden, ohne dass sie gleich durch das Sinnliche verunreinigt wird. Sie ist nur das Subjekt aber nie das Objekt des symbolisierenden Handelns. Sofern nun alle einzelnen Akte des Bewusstseins durch diese transszendentale Einheit bedingt sind, bekommen sie Anteil an ihr, auch in ihnen ist das „Streben nach Gott" wirksam —, und darin besteht das vermittelt Religiöse.

Dieses vermittelt Religiöse ist auch gemeint, wenn gesagt wird, man müsse „in jeder Sphäre religiös", weil „kontemplativ" sein (Schw. 356). Ebenso ist es zu deuten, wenn „die fromme Gesinnung" als Modifikation der Tugend erscheint (Schw. 331 u); sie ist als solche ja nur eine der in allem sittlichen Handeln (Schw. 331 u) wirksamen formalen Kräfte.

Der Entwurf von ca. 1823.

(Manuskript „a" bei Schweizer.)

Seiner Anlage nach müsste dieser ethische Entwurf den vollständigsten Aufschluss über Schleiermachers Anschauung von der Religion geben. Aber da, wo er für unsere Frage

am interessantesten wird, lässt er uns im Stich. Er geht unmittelbar vor dem Abschnitt über „die symbolisierende Thätigkeit unter den entgegengesetzten Charakteren" zu Ende. Dagegen enthält a eine sehr ausgeführte, auch für uns nicht belanglose Einleitung über allgemeine Vorfragen der Ethik.

1. Metaphysische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen.

Der Standpunkt des objektiven Idealismus wird klar bewusst ausgesprochen: Sein und Wissen entsprechen sich vollständig (Schw. 140, 150). Deshalb ist das Sein wie das Wissen nach dem Schema des Allgemeinen und Besonderen gegliedert (16 o). Steigt man in der Stufenleiter des Seienden immer höher hinauf, so verschwindet das Besondere immer mehr, die Gegensätze heben sich immer weiter auf, und schliesslich bleibt nur „das Allerallgemeinste" übrig. Während nun b dieses noch als gleichbedeutend mit Gottheit nimmt, bestreitet a, dass das Allerallgemeinste schon „das höchste Sein" sei (17 m); vielmehr steht es, wenn auch auf der obersten Sprosse, so doch noch auf der Leiter des gegensätzlichen Seins. Damit überbietet sich also der kritische Purismus Schleiermachers selbst. Das höchste Sein ist schlechthin transszendent.

Allem Sein entspricht ein Wissen (14 u, 15 o). Durch eine ziemlich künstliche und von fremdartigen Gedanken unterbrochene Deduktion gewinnt a zwei Hauptgruppen des Wissens, das empirische, das sich auf das Besondere, und das spekulative, das sich auf das Allgemeine bezieht (33 m). Der Inhalt des Wissens bestimmt sich nach dem Sein. Das oberste Gegensatzpaar im Sein ist Natur und Vernunft; daraus ergeben sich die zwei spekulativen Wissenschaften der Physik und Ethik (38 o). Der Gegensatz von Natur und Vernunft hat wie alles Sein das höchste Sein als Grund und Quelle (18 u). So ist auch das höchste Wissen die Voraussetzung alles Wissens, auch der beiden genannten spekulativen Wissenschaften (18 u). Aber wie das höchste Sein jenseits alles gegensätzlichen Seins liegt, so auch das höchste Wissen jenseits alles realen Wissens,

das immer schon den Gegensatz von Vernunft und Natur voraussetzt. Und nur ein „gehaltloses Abbild“ desselben existiert in der „Dialektik“ (36 u).

Nun ist alles wirklicke Sein schon ein Ineinander der beiden Hauptgegensätze Natur und Vernunft. Also stellen auch Naturwissenschaft und Sittenlehre immer dieses Ineinander dar. Zwar wird das letztere in a meist als ein „Einswerden“ von Natur und Vernunft (27) bezeichnet, so dass die Möglichkeit bleibt, beide Faktoren als gleichbeteiligt zu denken. In Wirklichkeit giebt Schleiermacher auch hier wieder der Vernunft den Vorrang (176), und zwar in dem Gedanken, dass die Vernunft potenzierte Natur oder die Natur noch nicht entwickelte Vernunft ist. So ist es im Grunde nur ein grosser Prozess, den die beiden Wissenschaften darstellen. Die Ethik lässt a — und das ist eine gewisse Willkür — da beginnen, wo die Vernunft im Menschen ein bewusstes Produkt erzielt hat. Aber an sich gehört auch der Mensch und seine Funktionen in jenen grossen Evolutionsprozess. Sofern nun auch alles Untermenschliche auf der Wirksamkeit der Vernunft beruht, erscheint dieselbe in einer ziemlich abgeblassten Bedeutung, als Prinzip der „Gestaltung“ (176 u; vergl. schon b 121 m). Aber auf die niedersten Stufen des Seins scheint der Gegensatz von Vernunft und Natur überhaupt noch nicht angewandt werden zu können; a schiebt deshalb vor denselben noch einen anderen, unbestimmteren ein, den des „Dinglichen und Geistigen“; das Ineinander von Dinglichem und Geistigem mit dem Übergewicht auf der dinglichen Seite ergiebt dann die „Natur“, dasjenige mit dem Übergewicht auf der geistigen Seite die „Vernunft“ (176 m, 42 o). Wird „Vernunft“ auch als Prinzip jenes erweiterten Kreises des Seins beibehalten, so wird betont, dass man sie auf das Menschliche nicht einschränken dürfe (130 m). Im Hintergrunde steht übrigens immer der Gedanke, dass der ganze Gegensatz nur ein relativer oder gar ein nur für unsere Betrachtung bestehender sei, da ja Dingliches und Geistiges letzlich identisch sind.

Mit dem Ethischen wird also auch die Religion ein Glied in dem ganzen grossen Evolutionsprozess des Seienden. Weiter: insofern das Sittliche in der uns bekannten Weise mit dem

Menschlichen identifiziert wird, tritt die Religion in Koordination mit allen übrigen menschlichen Lebensbethätigungen.

Diese werden wieder wie schon bisher nach den vier Gesichtspunkten identisch, individuell, organisierend, symbolisierend gruppiert. Erwähnenswert ist die Thatsache, dass a die Bezeichnung „erkennen" für symbolisieren nicht mehr anwendet. Die symbolisierende Thätigkeit der Vernunft wird immer deutlicher in der ersten Bildung des Bewusstseins bezw. Selbstbewusstseins gefunden (217 m; 214 u); dadurch wird das Objekt des Symbolisierens der noch nicht vernünftige, sondern nur sinnlich wahrnehmende und empfindende Mensch, während früher die Dinge der Aussenwelt Gegenstand des Erkennens waren; Subjekt des Symbolisierens aber ist nicht mehr der einzelne Mensch, sondern die abstrakte, übermenschliche Vernunft. Diese Wendung ist schon früher angebahnt, aber in a hat sie den Sieg davongetragen. Dass die Änderung nicht ohne Einwirkung auf die Auffassung der Religion sein konnte, ist schon oben ausgeführt.

2. Die Religion.

Dem Worte nach kommt die „Religion im weiteren Sinne" in a nicht mehr vor. Aber es bleibt doch die Neigung, etwas rein Abstraktes und Formales, das nach gewöhnlicher Anschauung mit der Religion nichts zu thun hat, in Analogie zu ihr zu setzen.

In allen geistigen Akten sind zwei Brennpunkte, das Moment der Vielheit, das Mathematische und das Moment der Einheit, das „Transszendente". Das sind, wie Schleiermacher selbst zugiebt, nur „die eigentümlichen Formen alles menschlichen Bewusstseins". Aber nun werden wieder Wendungen gebraucht, als ob das Transszendente damit auch schon der Inhalt des Bewusstseins wäre. Jene formale Einheit ist „die unnennbare Einheit des Allerhöchsten, des ununterscheidbar schlechthin absoluten Seins und Wissens" (220 m). Auf diese Weise wird das Absolute in den Menschen gleichsam hinein konstruiert. Aber auch so ist das Absolute nie selbst „Symbol"

d. h. „Gegenstand des Bewusstseins“, sondern nur seine Äusserungen, d. h. die Gedanken und Gefühle; „die innerste Einheit des Lebens“ — der Ausdruck scheint von Brinckmann entlehnt zu sein — ist wieder transszendent (114 f). Damit haben wir wenigstens der Sache nach wieder genau die Religion im weitern Sinn.

Daneben wird aber ohne Bedenken auch behauptet, dass die Religion „Gefühl“ sei; mit dem „sittlichen“ Gefühl zusammen wird das religiöse wieder wie in b dem „leiblichen“ (= „sinnlichen“) gegenübergestellt (138 m). Wie alles Gefühl, hat es die Eigentümlichkeit, dass es „rein in sich zurückgeht“ (138 m). Zwar gehört zu ihm „eine Erregung“ von aussen (139 o); aber das Gefühl selbst wird durch den vorigen Satz von der Beziehung auf ein Objekt losgelöst. Dem entspricht die Identifikation mit dem „unmittelbaren Selbstbewusstsein“ (140 m). „Unmittelbar“ wird jetzt gesagt, weil es auch ein vermitteltes Bewusstsein des Subjekts von sich giebt (140 m).

a hält daran fest, dass „Selbstbewusstsein“ und „Bewusstsein eines andern“ (140 m), Gedanke und Gefühl „nur teilweise auseinander“ sind (141 u). Das ganze Leben ist ein ununterbrochenes Wechselspiel beider Funktionen, in dem bald die eine bald die andere im Vordergrund steht; demnach stehen sie zu einander der Intensität nach im umgekehrten Verhältnis (142 o). — Die spezielle Anwendung auf die Religion ist leider nicht gemacht.

Was a noch über das Äusserlichwerden des Gefühls — wieder nicht speziell des religiösen Gefühls — sagt, kann übergangen werden; es enthält auch nichts Neues im Vergleich zu den früheren Entwürfen.

Der Entwurf von 1832.

(Manuskript „z“ bei Schweizer.)

Noch einmal kurz vor seinem Tode hat Schleiermacher die philosophische Sittenlehre in Angriff genommen. In z haben wir eine der jüngsten wissenschaftlichen Äusserungen des un-

ermüdlichen Mannes. Wir gehen gleich zu dem über, was für die Frage der Religion in Betracht kommt.

1. Das metaphysische Bewusstsein.

„Aller Bewusstseinsgehalt muss in sich enthalten das transszendente und das mathematische Element" (Schw. 222 m). Das Transszendente ist im Bewusstsein, sofern es „in sich enthält die Vernunft an sich, wie sie aus dem Absoluten in den Gegensatz tritt als die unteilbare Einheit, welche auf ihre Weise d. h. geistig aber zeitlos vor allem Bewusstsein gleich ist der Gesamtheit des Seins" (222 o). Allerdings ist diese Einheit für sich nicht im stande, in reale Erkenntnis überzugehen; zwischen ihr und dem Einzelwissen werden deshalb „die allgemeinen Positionen" (235 u) eingeschoben. Dies ist ein Ausdruck Schellings, der denselben wie Schleiermacher gleichbedeutend mit „Ideen" nimmt; diese Ideen aber sind „die im Bewusstsein Vielheit gewordene Vernunft" (235 u).

So gewiss alles Bewusstsein vernünftig und einheitlich ist, so gewiss ist das Transszendente in ihm enthalten — nämlich als unbewusste Form. Nun macht Schleiermacher plötzlich den Übergang zu einem Bewusstseinszustand, in welchem das Transszendente der Inhalt ist. „Nur wenige bringen im Wissen die transszendente Voraussetzung zum Bewusstsein" (326 u); „in den meisten Menschen ist das metaphysische Bewusstsein gar nicht erwacht" (235 m); nur den „wissenschaftlichen Individuen" kommt es zu (236 u). Sie stehen also insofern scheinbar auf einer höheren Potenz der Vernunft; sie machen sich auch noch die Bedingung ihres Bewusstseins bewusst.

2. Die Religion.

Nun darf man aber nicht sagen, dass „die übrigen Menschen auf einer niederen Potenz ständen, da sie das Transszendente doch in der religiösen Form haben" (235 m). Damit ist Schleiermacher bei dem wichtigen Satz angelangt, dass Metaphysik und Religion auf ihren Inhalt angesehen einander

gleichwertig sind. Zwei Wege führen zum Transszendenten, der der Metaphysik und der der Religion. Der Gegensatz beider liegt in der verschiedenen psychischen Funktion. Das religiöse Bewusstsein dringt zum „Absoluten" (84 o) durch das „Gefühl" oder „unmittelbare Selbstbewusstsein" (243 o). z zieht von diesen beiden Ausdrücken übrigens den ersteren vor, da bei Gebrauch des letzteren die Verwechslung mit dem „reflektierten Selbstbewusstsein" nahegelegt ist (243 m). Der Gedankengang in dem schwierigen Passus des Manuskripts von 1832 ist nun folgender. Alles Gefühl ist ein „sich wie Wissen in verschiedenen Momenten verschieden und doch stätig denselben" (243 m). Auch das Gefühl besteht demnach wie das Erkennen aus zwei Faktoren, aus Vielheit und Einheit, aus dem Mathematischen und dem Transszendenten. Das Mathematische ist „das Steigen und Fallen" des unmittelbaren Selbstbewusstseins, das „Mehr oder Weniger" von „Leben". „Das Transszendente kann die absolute Einheit nicht objektiv enthalten als Ding" (243 u); mit Objekten hat es nur das Erkennen zu thun; es könnte nur also vielleicht dessen Aufgabe sein, das Absolute als Objekt zu haben. Im Gefühl ist das Absolute nur vermöge seiner Beziehung zum Ich, vermöge seiner Einwirkung auf das Subjekt. Das Ich findet sich dem Absoluten gegenüber „als Gesondertes und Entgegengesetztes, mithin als solches als gehalten unter einem andern" (243 u). Sofern aber das „Haltende", Einwirkende eben das Absolute ist, fühlt sich das Subjekt „schlechthin abhängig" (243 u). Dieses Abhängigkeitsbewusstsein kommt jedoch, da das Transszendente und das Mathematische zwei zusammengehörige Faktoren sind, nie „rein für sich allein" vor, es erfüllt nie selbst einen konkreten Moment, sondern ist „auch" wie das „Veränderlichkeitsbewusstsein" „begleitend" (243 u). Das religiöse Bewusstsein ist identisch mit dem absoluten Abhängigkeitsgefühl; aber aus der eben gegebenen Darlegung erhellt, dass das religiöse Gefühl immer nur mit anderen, sinnlichen Gefühlen zusammen vorkommt.

Schleiermacher macht also in z vollen Ernst mit der Anschauung, dass das Gefühl nur ein Innewerden eines Subjektszustands sei. Und durch den Begriff der absoluten Abhängigkeit wird das religiöse Gefühl von allen andern Gefühlen

spezifisch unterschieden. Aber es bleiben eine Reihe erheblicher Unklarheiten.

z geht von der Untersuchung des Gefühls im allgemeinen aus. Zwei Faktoren, Veränderlichkeit und Stätigkeit werden darin entdeckt. Indem das Moment der Stätigkeit auf das Transszendente zurückgeführt wird, ergiebt sich der Satz, dass im Gefühl das Absolute, wenn auch nicht als Objekt so doch durch seine Wirkung auf das Subjekt, enthalten sei. Aber Schleiermacher vergisst, dass er in der Untersuchung des Gefühls überhaupt begriffen ist. Jene zwei Elemente sind ja allem Gefühl gemeinsam; also ist alles Gefühl einerseits Veränderlichkeitsbewusstsein, andererseits absolutes Abhängigkeitsbewusstsein. Der Fehler liegt darin, dass aus den „Elementen des Selbstbewusstseins“ (243 u) plötzlich etwas Materiales, plötzlich zwei neue Gefühle gemacht werden.

Damit, dass gesagt wird, diese Gefühle seien nur am sinnlichen Gefühl, ist der Fehler nicht gut gemacht. Es hätte festgehalten sein müssen, dass das Transszendente nur „Element“ d. h. apriorische Form des Selbstbewusstseins ist. Dann hätte sich freilich herausgestellt, dass man auf dem von z eingeschlagenen Weg notwendig zu dem Resultat kommt, alles Gefühl sei Religion. Ja, wenn es nur darauf ankommt, dass das Absolute als formgebendes Prinzip in einem psychischen Akt wirksam ist, um denselben zu einem religiösen Akt zu machen, so wird der Umkreis der Religion ein noch viel grösserer. Denn auch das objektive Bewusstsein begründet sich doch auf das mathematische und transszendente Element; auch ihm darf die Einheit nicht fehlen, wofern es wirklich sittlich, vernünftig sein will. So ist also religiös gleichbedeutend mit diesen allgemeineren Begriffen; das religiöse Gefühl ist identisch mit dem „intelligenten Selbstbewusstsein“ (352 u; vgl. 243 u).

Eine wichtige Änderung nimmt der letzte Entwurf vor, indem er das Gefühl nicht mehr mit der synthetischen Phantasie zusammenstellt. Damit wird der passive Charakter auch des religiösen Gefühls entschiedener betont. Auch die intime Beziehung der Religion zur Kunst kennt z nicht mehr; nur

ein beschränktes Gebiet derselben, der Kultus, kommt noch in Frage (322 m, 317 m).

3. Kirche und Religionen.

Die einfachste Form religiöser Gemeinschaft ist die Familie (317 m). Aber in das Familienleben wird sogar die Entstehung der Religion verlegt: „In der Erzeugung findet sich die erzeugende Generation absolut abhängig" (317 m).

Das religiöse Bewusstsein „entwickelt sich dann gleichmässig in allen Familien der Horde"; dies ist der „patriarchalische Zustand" der religiösen Gemeinschaft (317 m). Der organisierte ist die „Kirche" (317 u). Sie bekommt von Schleiermacher einen demokratischen Zug; das metaphysische Bewusstsein ist das Vorrecht weniger, aber in der Kirche erheben sich alle gleichermassen durch das Gefühl zum Transszendenten (326 u).

Wie sich zur Kirche die positive Religion verhält, ist wieder nicht erörtert. Was die Einheit einer einzelnen Religion begründet, ist Wahlanziehung, innere Verwandtschaft (322 m). Diese anziehende Kraft hat keine äusseren, aber innere Grenzen (319 u). Diese konstruiert Schleiermacher wieder auf äusserst diffizile und künstliche Weise.

Schon oben war der Begriff der „allgemeinen Positionen" erwähnt, welche die zur Vielheit gewordene Einheit der Vernunft im Erkennen darstellen. Die absolute Mannigfaltigkeit, der andere Pol alles Bewusstseins, kann auch nicht so wie sie ist im Bewusstsein wirken, sondern nur durch „die einzelnen Positionen" d. h. durch eine in der absoluten Vielheit gesetzte Einheit (227 u). In jedem sittlichen Bewusstseinsakt, also auch im religiösen Gefühl sind alle vier Elemente enthalten. Aber je nachdem die transszendente Seite nach der mathematischen oder diese nach jener sich richtet, entstehen entweder die „Natur"- oder die „Geistesreligionen" (320). Die ersteren können aber nur eine Episode, etwas „Früheres und Vorübergehendes sein", und die Geistesreligionen müssen trachten universell zu werden. Zur Zeit können diesen Anspruch nur drei Religionen erheben: Christentum, Buddhismus und Islam (320 m).

III.

Die ersten theologischen Arbeiten.

So lange Schleiermacher akademischer Lehrer war, hat er immer sowohl philosophische als theologische Vorlesungen gehalten. Seinem Herzen stand aber die Theologie näher. Sich selbst und andere zur Religion zu bilden, galt ihm als der höchste Beruf. Nur waren seine Studien vor dem Eintritt in die akademische Thätigkeit überwiegend philosophischer Art gewesen. Auch wo er von Religion und Christentum gesprochen hatte, hatte er es als Philosoph gethan. Nun war die Aufgabe, auch einen klaren theologischen Standpunkt zu gewinnen, sich in die herkömmlichen theologischen Disziplinen einzuarbeiten. Er musste die Theologie als Wissenschaft vertreten. Und das war von seinem Begriff der Religion aus nicht leicht. Die ersten theologischen Schriften ringen demgemäss mit der Aufgabe, den wissenschaftlichen Charakter der Theologie festzustellen und zu umgrenzen. Aber eine zweite Aufgabe verbindet sich damit. Schleiermacher konnte nicht mehr als der Prophet „der Religion“ auftreten; er hatte die Diener einer bestimmten positiven Religion vorzubilden. Er musste eine christliche, eine protestantische Theologie wissenschaftlich vertreten. Und so musste er das Christentum selbst inhaltlich genauer definieren und das Resultat mit seinem philosophischen Begriff der Religion zusammenhalten.

Jene erste, formale Aufgabe beschäftigt ihn schon 1804 in den zwei „Gutachten“; sie war der Gegenstand einer Vorlesung, die ihm vom ersten Semester an besonders wichtig war und die er „fast zu einer stehenden Vorlesung zu machen“ dachte (Briefw. m. Gass S. 2 u), der Gegenstand der „Encyklopädie“. Wenn uns hiervon nichts Gedrucktes erhalten ist,

so lernen wir Schleiermachers damalige Stellung doch genügend aus der im Jahre 1806 entstandenen „Einleitung in das Studium der Kirchengeschichte“ kennen. Zum vorläufigen Abschluss kamen diese methodologischen Untersuchungen in der 1811 gedruckten „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“.

An der Lösung der andern, sachlichen Aufgabe arbeitete Schleiermacher in der dogmatischen Vorlesung, mit der er alsbald in Halle begann (Br. II, 17; 39); leider ist davon nichts im Druck erschienen. In kurzer, klarer Form spricht sich aber die oben genannte „Einleitung in das Studium der Kirchengeschichte“ (1806) über Religion aus. In Gesprächsform, nicht wissenschaftlich hat sich Schleiermacher im Jahr 1806 in der „Weihnachtsfeier“ geäussert. Daneben wurde die christliche Sittenlehre schon 1809 in einer Vorlesung behandelt, deren Manuskript durch Jonas abgedruckt ist.

Wenn es sich um die Frage nach dem Wesen der Religion handelt, so kommen die genannten litterarischen Denkmale natürlich nur teilweise in Betracht. Ausgeschlossen bleibt, was sich speziell aufs Christentum bezieht; nur als Beleg für die Schleiermachersche Ansicht von der Religion überhaupt hat es zu dienen. Übrigens sind selbstverständlich auch jene Untersuchungen über die Möglichkeit einer Theologie als Wissenschaft für uns von hervorragender Bedeutung; sie müssen Aufschluss darüber geben, ob und wie Religion ein Erkennen mit sich bringt, ob und wie den Sätzen einer bestimmten Religion wissenschaftliche Qualität zukommt. Damit wird auch das Wesen der Religion selbst näher dargestellt.

Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens 1804.

(Sämtliche Werke, Zur Theologie V, S. 41—156.)

Schleiermacher erhebt hier seine Stimme im Streit zwischen lutherisch und reformiert zu gunsten einer Einigung beider

Konfessionen. Im Verlauf seiner Ausführungen kommt er auf die Vorbildung zum Pfarramt zu reden. Es müsse die Gefahr vermieden werden, dass Studierende der Theologie mit innerem Widerstreben, nur aus materieller Not, ins Pfarramt eintreten. Sie sollen deshalb von vornherein einer zweiten Fakultät angehören. Ihr theologisches Studium erlaube das. Denn was gehört denn zur Theologie? Philologie und Philosophie „als Hilfswissenschaften“ (S. 141), ferner „praktische Anweisungen zur Homiletik und Katechetik“ und die Geschichte des Christentums (142). „So bleibt dann von der Dogmatik nichts als das historische und philologische Studium der Beweisgründe“ (142 m). Die Theologen werden also auf ziemlich schmale Kost gesetzt. Ihr Studium ist teilweise technisch. In Exegese, Kritik u. s. w. kommt wohl eigentliche Wissenschaft vor, aber nur als Hilfsmittel. Ob diese theologischen Disziplinen selbst Wissenschaft sind, ist eine andere Frage. Geschichte des Christentums kann als ein Teil der Geschichte überhaupt gedacht werden; von einer eigenen geschichtlich theologischen Wissenschaft ist nicht die Rede. Und das, was man bisher als die eigentliche theologische Disziplin betrachtete, die Dogmatik, wird auch des selbständigen Charakters beraubt; die Dogmatik wird an die Geschichte angebaut, sie ist Geschichte des Lehrbegriffs, und diese wird von ihr nicht um ihretselbst willen untersucht, sondern soviel „nötig ist, um den gegenwärtigen Zustand des Lehrbegriffs auch genetisch vollständig zu verstehen“ (142 m). Mag es also immerhin mit gewissen Einschränkungen ein Wissen über das Christentum, über die einzelne positive Religion geben, — der Religion selbst scheint kein Wissen zuzukommen.

Aber sein eigener theologischer Beruf drängte Schleiermacher nun doch, diese Aufstellungen abzuändern oder genauer zu begründen.

Geschichte der christlichen Kirche.

Einleitung in das Studium der Kirchengeschichte 1806.

(Beilage A in Bonnells Ausgabe der Geschichte der christlichen Kirche, S. 623—631.)

---

1. Die Religion.

Schleiermacher hält es für erwünscht, der Geschichte der christlichen Religion eine Theorie über die Religion überhaupt vorauszuschicken. Da er dies in einer Einleitung thut, so sind diese allgemeinen Ausführungen nicht selbst als theologisch anzusehen.

Er wendet übrigens hier wieder eine andre Terminologie an. Den Gegenstand jener allgemeinen Erörterungen benennt er nicht „Religion", sondern „Religiosität" (626 u und sonst). Das erinnert daran, dass auch die Reden von 1806 „Religion" öfters durch „Frömmigkeit" zu ersetzen für gut befanden. Es mag in dem Bestreben begründet sein, den subjektiven frommen Gemütszustand von der positiven Religion klarer zu unterscheiden.

Zunächst wird ein Kanon für die Untersuchungsmethode aufgestellt. Auf empirischem Weg kann man über das Wesen der Religiosität nicht ins Reine kommen (626 u). Aber auch die reine Spekulation führt nicht zum Ziel. Das Richtige ist „Einheit zwischen Spekulation und Empirie" (625 uf). Dies ist nur die kurze Formel für die Methode, nach der Schleiermacher von Anfang an verfahren ist.

Die Religiosität ist „Gefühl" (626 u). Gefühl aber ist „die eine Form, unter der sich die Vernunft in dem Organischen offenbart" (626 u). Genauer ist Religiosität dasjenige Gefühl, in welchem „sich das Verhältnis zu Gott ausspricht" (627 u). Das Verhältnis zu Gott aber „ist die Totalität aller andern Verhältnisse und ist auch wieder nichts andres als diese Totalität" (627 o). D. h. es ist gleich allen andern Verhältnissen

zusammen, in denen der Mensch zur Welt steht, und es ist die Zusammenfassung aller dieser Verhältnisse. Religiosität ist nun das aus diesem Verhältnis zu Gott resultierende Gefühl. Dieses Gefühl mag — darüber spricht sich Schleiermacher hier nicht aus — ein eigenartiges sein; aber hervorgerufen ist es jedenfalls nicht durch eine besondre, sonst sich nicht findende Beziehung des Subjekts nach aussen; die Anlässe sind vielmehr dieselben, wie bei andern Gefühlen; nur wird vom religiösen Menschen eine bestimmte einzelne Beziehung, in der er steht, aus der Vereinzelung herausgehoben, in Beziehung zum Ganzen, zum Universum gesetzt. „Jede Empfindung, die ursprünglich auf ein einzelnes Verhältnis sich bezieht, ist und wird dadurch fromm, dass dieses in die Totalität aufgenommen ist“ (627 o).

2. Die Kirche.

Die gemeinsame Religiosität stellt sich in der „Kirche“ dar (626 u). Das Mittel der Gemeinschaftspflege ist die Kunst (628 o) — „Kunst“ hier „im höchsten Sinn“, so dass sie auch das sittliche Handeln befasst (628 m). — Als ein Mittel zur „Erhaltung“, d. h. zur Fortpflanzung, zum Austausch der Religiosität (626 m) erscheint nun auch das Dogma. Zeitlich zum ersten Mal findet sich an dieser Stelle eine positive Würdigung des Dogmas. „Das Dogma ist unentbehrlich“ (630 o). Sogleich wird aber eine Norm für seine Schätzung aufgestellt: „Nur das ist wahre Entwicklung, wirklich dogmatische Einheit, dem auf dem Gebiet der Kunst und der Sitte etwas Bestimmtes entspricht“ (630 o).

Damit ist ein für die Theologie hochwichtiger Grundsatz gewonnen: es muss ein Parallelismus zwischen allen drei Äusserungen der Religiosität, Dogma, Sitte, Kunst (Kultus), nachgewiesen werden. Aber eine Schranke in Schleiermachers Urteil bleibt auch hier bestehen: er kennt nur eine Dogmatik der „Kirche“; er redet nur davon, dass das Dogma zur Mitteilung religiösen Lebens an andre notwendig ist; er weiss nichts davon, dass der einzelne Fromme auch zur Pflege und Erhaltung seiner eigenen Religiosität gewisse feste Erkenntnisse sich

zu bilden genötigt ist. Es bleibt aber auch noch eine andre Frage: welche Giltigkeit haben die von den religiösen Menschen zum Austausch ihrer religiösen Gefühle untereinander gebildeten Lehrsätze?

3. Die Theologie.

Die eben gestellte Frage erweitert sich leicht zu der andern: giebt es überhaupt eine Theologie als Wissenschaft? Schleiermacher würde das nach seinem Standpunkt von 1806 zweifellos bejaht haben.

Die Kirchengeschichte, um die es sich für Schleiermacher speziell handelt, ist ja im Grund nur ein Teil der Weltgeschichte (623 m), und so gewiss wie diese ist jene Wissenschaft. Aber überhaupt „alle theologischen Disziplinen wurzeln in einem andern Gebiet" (623 m). Zu begründen ist nur, warum diese Ausschnitte aus dem allgemeinen Wissen gemacht und unter einem gemeinsamen Titel zusammengestellt werden. Schleiermacher sagt: „Ihre Einheit ist nur die religiöse Beziehung", „die theologische Gelehrsamkeit wird nur zusammengehalten in Beziehung auf die Kirche" (626 m). Die Kirche ist der Zweck und das Objekt der Theologie. Es wird aber wieder nicht zugegeben, dass sie auch Subjekt eines Wissens sei, dass die Religiösen als solche etwa in ihren Dogmen ein Wissen haben. Es giebt ein Wissen über das Dogma, wie es auch ein Wissen über die Kunst und andre Dinge, die nicht selbst Wissen sind, giebt. Und wenn man fragt, in welchem „andern Gebiet" die Dogmatik „wurzle", so kann nur geantwortet werden: in der Geschichtswissenschaft. So hatte Schleiermacher selbst zwei Jahre früher bestimmt.

„Aphorismen zur Kirchengeschichte" 1821—1822.

(Beilage B in Bonnells Ausgabe, S. 622—637.)

Die Aphorismen behandeln einige Vorfragen der Kirchengeschichte von prinzipieller Bedeutung. Sie sind, sofern sie

eine Einleitung zur Disziplin selbst enthalten, nicht kirchengeschichtlich, ja wohl nicht einmal theologisch.

Zunächst legt Schleiermacher ein kurzes persönliches Bekenntnis ab. Das Christentum ist ihm etwas Ursprüngliches, „keine Fortsetzung des Judentums, kein Gleichbedeutendes mit heidnischen Anfängen" (633 u). Damit erklärt er, warum er in seiner Kirchengeschichte die christliche Kirche als ein Ganzes fasst und nicht bloss als ein Glied in der allgemeinen Religionsgeschichte; das heisst: er konstatiert den theologischen Charakter seiner Arbeit. Ob es möglich ist, das Christentum auch auf jene andre, nicht theologische Weise zu untersuchen, erörtert er hier nicht. Wir können die Frage aber in seinem Sinn unbedenklich bejahen. Dass das Christentum etwas Ursprüngliches, rationell nicht vollständig zu Erklärendes ist, bedeutet von Schleiermachers Standpunkt aus überhaupt keinen besonderen Vorzug. Alles Individuelle, geschichtlich Gegebene ist ihm in gewissem Sinn ein Geheimnis.

Diese Denkart lässt sich an einem weiteren Punkt illustrieren. Schleiermacher konstatiert etwas „Göttliches in Christo" (633 u); aber man dürfe, sagt er, das Göttliche vom Menschlichen nicht spezifisch unterscheiden (634).

Die Aphorismen reden dann noch vom Wesen der Kirche. Deren Ziel ist, alle Glieder zu διδακτοὶ ϑεοῦ zu machen (vgl. Reden[1]). Damit wird ihr wieder ein religiöser Grundzug zugeschrieben und dabei eine demokratische Richtung verliehen. Das „Ende aller Auszeichnung" in ihrem Kreis wird prophezeit (635 m). Die Mehrheit der Kirchen wird damit begründet, dass das religiöse „Gefühl in der grossen Form der Volkstümlichkeit" auftritt; dieses Merkmal teile es mit der Spekulation (635 o).

Die Weihnachtsfeier[1]) 1806 und 1826.

In den Reden hatte Schleiermacher gesagt, das angemessene Mittel, Religion durch die Sprache zum Ausdruck zu bringen, sei die feierliche Rede im gehobenen Ton; der Unterhaltungston wurde ausdrücklich abgelehnt. Nun wandelt es ihn doch plötzlich an, auch religiöse Fragen in der Form des Dialogs zu behandeln, und in ganz kurzer Zeit schreibt er die kleine Schrift nieder (Br. II, 60). Sie erstrebt keine wissenschaftlichen Resultate; sie wendet keine festen Begriffe und Definitionen an; sie ist wie ein kleines, buntes Bilderbuch zu den wissenschaftlichen Formeln. Dadurch ist sie aber gerade interessant. Ihr eigentliches Thema ist das Weihnachtsfest, also eine Angelegenheit des christlich-kirchlichen Lebens.[2]) Aber auch hier betrachtet er das Christliche, das Positive nicht unabhängig vom Allgemeinen, Spekulativen. Wir entnehmen der Schrift einige auch für unsre Untersuchung bedeutsame Sätze.

Es ist eine bekannte Streitfrage, welche von den verschiedenen dialogisch vorgetragenen Ansichten Schleiermachers eigene Ansicht ist. Die mannigfaltigen Meinungen hierüber findet man bei Bleek, Die Christologie Schleiermachers, übersichtlich zusammengestellt. Die Grundidee des Büchleins ist aber, dass man über religiöse Dinge sehr wohl verschiedene Theorieen vertreten kann, ohne darum in der Hauptsache, in der religiösen Empfindung sich getrennt zu fühlen. Es ist von hier aus wahrscheinlich, dass Schleiermacher selbst sich theoretisch noch nicht gebunden hatte, sondern in seinem beweglichen Geist die verschiedenen Möglichkeiten vereinigte. Hatte er doch nicht lange zuvor seine Freude darüber ausgesprochen,

---

[1]) Die 2. Auflage dieser Schrift aus dem Jahr 1826 ist in allem, was hier in Frage kommt, mit der ersten gleichlautend; bei Zitaten ist deshalb gleich die Seitenzahl der 2. Auflage beigesetzt.

[2]) Das Christentum bezeichnet Schleiermacher gerade 1806 als sein „Hauptdepartement“ (Br. IV, 124).

dass er noch elastisch genug sei, um sich in die verschiedensten Ansichten hinein zu versetzen.

1. Die Religion.

Die Religion ist „Gefühl“ (49; II 41). Genauer: Religion ist eine bestimmte Art von Gefühl. Unmittelbar nachdem von „jedem schönen Gefühl“ gesprochen worden war, fährt Schleiermacher fort: „gerade das religiöse Gefühl“ (49; II 41); er bezeichnet damit dieses als eine Spezies von jenem. Die Weihnachtsfeier betont den freudigen Charakter der religiösen Gefühle (86; II 93). Sie stellt sich damit in einen gewissen Widerspruch zu den Reden, die wenigstens der christlichen Religion die „Wehmut“ als Grundzug verliehen hatten. Die Brücke bildet eine Briefstelle aus dem Jahr 1802: „Die christliche Frömmigkeit denke ich mir immer als schmerzerregend. Aber es sind die süssen Schmerzen der Wehmut, die gar wohl andre stillen können“ (Br. I 347 m).

Die Weihnachtsfeier schreitet nun aber auch über den obigen Gesichtskreis hinaus. „Religion ist jede heitere Freude; Liebe, Lust und Andacht sind Töne aus einer vollkommenen Harmonie“ (86; II 93). „Der Kindessinn, ohne den man nicht ins Reich Gottes kommen kann, ist eben dies: jede Stimmung und jedes Gefühl für sich hinnehmen und nur rein und ganz für sich haben wollen“ (60 f.; II 66). Auf den Inhalt einer Empfindung kommt es demnach gar nicht an; sie kann sinnlich, ästhetisch, moralisch sein. „Religiös“ ist sie dann, wenn sie, von Fremdartigem unberührt, ganz ausgekostet wird. Der Begriff von „Religion“, der hier vertreten wird, ist besonders vag und weitmaschig. Es kommt nur auf die Thatsache des Fühlens an. Wie reimt es sich aber damit z. B., dass der Religion andererseits nur freudige Empfindungen zugeschrieben werden? Dieser Widerspruch wird uns nicht gelöst.

Die Weihnachtsfeier setzt nun die Religion in eine besonders enge Beziehung zur Kunst, zumal zur Musik. Dass sie dem „religiösen Gefühl am nächsten verwandt ist“ (49; II 54), hat den Sinn: die Religion verbindet sich am leichtesten

mit der Musik, der Ton ist der beste Leiter für religiöses Gefühl, dessen adäquatestes Ausdrucksmittel. „Jedes schöne Gefühl tritt nur dann recht vollständig hervor, wenn wir den Ton dafür gefunden haben“ (49; II 54). Der Ton wird in dieser Beziehung in Gegensatz zum „Wort“ gesetzt; „dieses kann immer nur ein mittelbarer Ausdruck sein“ (49; II 54), weshalb „die Kirchenmusik nicht des Gesangs, wohl aber der bestimmten Worte entbehren könnte“ (51; II 57).

Bezeichnend ist es, dass auch die religiöse Musik nur als Veranstaltung der Kirche auftritt. Auch sie dient der Erbauung der Gemeinschaft, nicht des einzelnen. Über die Kirche spricht sich „Eduard“ aus. Schleiermacher würde wohl die Formeln, die er dem Sprecher in den Mund legt, nicht als den allein richtigen Ausdruck seiner persönlichen Ansicht gelten lassen; aber jedenfalls sind sie ihm auch nicht unvereinbar mit dem, was er selbst von der Kirche denkt. Die Kirche ist „die Gemeinschaft, durch welche der Mensch an sich dargestellt oder wiederhergestellt ist“ (128; II 141). Da dieser Mensch an sich mit der Person Christi kombiniert wird (125 ff.; II 138 ff.), so ist die Konsequenz, dass „Kirche“ im vollen Sinn die christliche Kirche ist. Die Kirche „verhält sich zu allem Übrigen, was Menschliches um sie her und ausser ihr wird, wie das Selbstbewusstsein der Menschheit in den einzelnen zur Bewusstlosigkeit. Jeder also, in dem dieses Selbstbewusstsein aufgeht, kommt zur Kirche“ (128 f.; II 141 f.). Auf diese Weise wird der Kirche scheinbar ein ganz profaner Charakter zugeeignet; aber Schleiermacher setzt eben bereits Selbstbewusstsein und Religion identisch.

2. Religion und Wissen.

Vom Begriff der Kirche aus kommt die Weihnachtsfeier auch auf das Verhältnis von Religion und Wissen zu sprechen. Jeder zum Bewusstsein seiner selbst Erwachte gehört zur Kirche. Sofern nun das Wissen offenbar das Vorhandensein dieses Bewusstseins voraussetzt, „kann niemand die Wissenschaft in sich haben, der nicht selbst in der Kirche wäre“ (129; II

142). Spekulation ohne Religion haben zu wollen — hatten die Reden gesagt — ist frevelhafte Anmassung. „Wohl aber können in der Kirche sein, die nicht die Wissenschaft in sich haben“ (129; II 142). Seine Herrnhuter Brüder und Schwestern, denen Schleiermacher in der Weihnachtsfeier ein besonderes Lob singt (28 ff.), fallen ihm ein. Diese Nichtwissenschaftlichen „können jenes höhere Selbstbewusstsein in der Empfindung besitzen, wenn auch nicht in der Erkenntnis“ (129; II 142). Zum Beweis wird auf die Frömmigkeit der Frauen verwiesen.

Schleiermacher strebt eine Gleichstellung von Wissenschaft und Religion an: beide haben als höchstes Ziel, den Menschen zum Bewusstsein seiner selbst, zum Bewusstsein des Menschen an sich zu erwecken. Beiden wird auch die Möglichkeit, das Ziel zu erreichen zugegeben. Sie bedienen sich nur ganz verschiedener Mittel, die eine des Erkennens, die andre des Empfindens. Es ist aber Schleiermachers dauernde Voraussetzung, dass sie sich deshalb nicht widersprechen. Wie er sein Lehramt in Halle antritt, ist es sein besonderes Anliegen, durch das Verhältnis seiner Kanzelvorträge zu den Vorlesungen „den Studierenden das Verhältnis der Spekulation und der Frömmigkeit recht anschaulich zu machen und sie von beiden Orten zugleich zu erleuchten und zu erwärmen“ (1805, Br. II 43 u). Noch ein Jahrzehnt später redet er von der „Christlichkeit“ seiner Philosophie (philos. Ethik, Schweizer 364). Die Anerkennung jener Harmonie zwischen Religion und Philosophie muss die Philosophie bewirken (1806, Br. IV 624). Aber Schleiermacher fragt weiter: „Sollte man nicht auch von Seiten der Religion der Sache noch näher treten können, durch eine gründliche Behandlung der Glaubenslehre, welche unmittelbar die Entstehung der Dogmen aus dem religiösen Gefühl zeigte und sie dann mit den Aussprüchen der reinen Spekulation zusammenstellte?“ (Br. IV 624). Die Angelegenheit scheint ihm so wichtig, dass er hier seiner anderwärts ausgesprochenen Auffassung der Dogmatik als einer historischen Disziplin untreu wird. Philosophie und Religion widersprechen sich nicht. Aber gelegentlich wird auch noch mehr behauptet. In einer 1806 geschriebenen Rezension von Jenischs „Kritik u. s. w.“ polemisirt Schleiermacher gegen diejenigen, welche die

Philosophie „als ein gemachtes gewissermassen Willkürliches und Zufälliges“ beurteilen (Br. IV 623). Seine Überzeugung ist es sogar: „Die Philosophie ist ihrer Natur nach schlechthin religiös, wenn sie nur wirklich lebendige Anschauung ist; denn es ist nicht möglich, dass wer das Erkennen als Anschauung hat, es nicht auch als Gefühl haben sollte“. Dagegen ist es nicht notwendig, dass „dem Gefühl auch die Anschauung in wissenschaftlicher Gestalt zur Seite gehe“ (Br. IV 623). Hier wird gerade wie in der oben angeführten Stelle der Weihnachtsfeier gesagt, die Philosophie führe von selbst zur Religion. Aber hier wie dort wird die Konsequenz abgelehnt, dass auch die Religion eine Philosophie sich selbst anbilde. An diesem Punkt wird Schleiermachers Theorie doch immer durch die Erfahrung widerlegt. Thatsächlich macht sich jeder religiöse Mensch seine Metaphysik zurecht. Das hindert noch lange nicht, dass die Religion nicht Metaphysik ist; Schleiermacher hätte es deshalb unbedenklich zugeben und der „Spekulation aus Kontemplation“ d. h. aus Religion, von der er einmal spricht (philos. Ethik, Twesten 189) mehr Raum lassen können.

Die christliche Sitte.

Jonas, der die theologische Ethik Schleiermachers herausgab, hat in Analogie zur Bezeichnung der Glaubenslehre als „Christlicher Glaube“ die obige Überschrift gebildet. Seine Ausgabe hat für uns den Vorteil, dass sie fast alles von Schleiermachers eigener Hand Geschriebene wörtlich abdruckt. Den weitaus grössten Teil des dicken Buchs macht allerdings die Wiedergabe der Nachschriften aus einer einzigen Vorlesung, derjenigen von 1822—23, aus. Es kommen aber weiter die im Anhang als „Beilagen“ gedruckten Originalmanuskripte Schleiermachers in Betracht. Im ganzen sind drei zeitlich verschiedene Entwürfe zu berücksichtigen.

Der Entwurf von 1809—1810.

(Beilage A in Jonas' Ausgabe, Anhang S. 1—101.)

Schon vor seinem Eintritt in Halle, aus Anlass eines Rufs an die Universität Würzburg, hatte Schleiermacher in Aussicht genommen, über „christliche Sittenlehre" zu lesen (Br. I 404 u). In Halle war dann daraus wohlüberlegt philosophische Ethik geworden (s. o.). Aber schon 1806 erwähnt er seine Vorlesung über „christliche Moral" (Briefw. m. Gass 51 m), und 1809/10 arbeitet er ein ziemlich ausführliches Manuskript aus.

Im allgemeinen und mit Hinsicht auf unsre spezielle Frage nach dem Wesen der Religion ist es von besonderem Interesse, wie sich die Aufstellungen der theologischen und der philosophischen Ethik zu einander verhalten.

1. Verhältnis zur philosophischen Sittenlehre.

Die schwierige Frage nach diesem Verhältnis kann hier nicht vollständig behandelt werden. Nach dem, was bis zum Jahr 1809 feststand, ist die Sachlage die: wie jede theologische Disziplin, so hat auch die theologische Ethik ihre Wurzel in einer andern, profanen Wissenschaft. Diese kann keine andre sein, als die philosophische Sittenlehre. Thatsächlich hatte auch Schleiermacher in seiner Bearbeitung dieser Wissenschaft die Religion als einen Teil des gesamten ethischen Lebens unter dem individuellen Erkennen behandelt. Das an die Religion sich anschliessende sittliche Handeln scheint so wieder ein Ausschnitt aus diesem Teil der allgemeinen Ethik zu sein. Aber bei dieser Auffassung entstehen eine Reihe von Schwierigkeiten. Vor allem erhebt sich die Frage: wie ist mit dieser Auffassung der Anspruch zu vereinigen, den die theologische Ethik erhebt, nämlich der philosophischen als gleichberechtigte Schwester zur Seite zu stehen, eventuell — nämlich bei den religiösen Menschen — an deren Stelle zu treten?

Hören wir, was Schleiermacher selbst sagt!

Er behauptet einen durchgreifenden Unterschied beider

Arten von Sittenlehre. Die philosophische bedient sich nämlich der „Deduktion“ (Anhang 6 m), sie ist eine „sich selbst analysierende Anschauung“ (4); die theologische ist nur eine „Sammlung der Aussprüche des christlichen Gefühls über das Rechte und Gute“ (5 m). Die erstere ist konstruierend, die zweite referierend. Das ist aber nur ein Unterschied in der Methode, die bei der Aufstellung der beiderseitigen Sätze befolgt wird. Jedoch ist offenbar nicht die Meinung, dass hier etwas andres „recht und gut“ sei, als dort. Es wird sachliche Übereinstimmung vorausgesetzt. Zum Beweise diene die Art, wie ein spezifisch theologischer Begriff in Formeln der spekulativen Ethik aufgelöst wird: „Die Idee der Erlösung beruht auf dem Bewusstsein, dass die werdende Einheit der Vernunft mit der Organisation vermittelt wird durch die absolute Identität des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur“ (8 u). Ferner statt „Einigung der Natur mit der Vernunft“ sagt die christliche Sittenlehre „Einigung der Natur mit der Gnade“ (70 f). Man kann also auch noch einen Unterschied in der Terminologie beider Disziplinen zugeben. Der primäre Unterschied liegt aber in dem Gegensatz der Methoden, durch die der Theolog und der Philosoph zu ihren Resultaten kommen. Dass trotz aller Verschiedenheit sachliche Übereinstimmung vorauszusetzen ist, sagt Schleiermacher selbst noch in zwei Paragraphen, § 19 und 20. Hier stellt er sich das religiöse und das sittliche Gefühl entgegen. Er definiert „religiös“ und „sittlich“ in zweierlei Weise; mehr dogmatisch: „Religiös ist die Beziehung auf Gott, und sittlich die Beziehung auf die Welt“ (7 m), mehr philosophisch: „Sittlich ist das Sein der Vernunft in der Sinnlichkeit, religiös das Sein des göttlichen Geists“ (7 m). Aber „die Welt lässt sich nicht vollkommen denken ausser in und mit Gott, und von Gott giebt es keine andere Offenbarung als die Welt“ (7 m). Andererseits: „Wenn man die Vernunft anerkennt als das Absolute in uns, so muss sie auch als göttlicher Geist erscheinen“ (7 m). Also „ist aller Widerstreit zwischen beiden“ Arten des Gefühls „nur scheinbar“ (7 u), sie „sind nur zwei verschiedene Ansichten eines und desselbigen.“

Schon mehr als einmal sind wir dem Gedanken begegnet: Metaphysik und Religion stimmen inhaltlich zusammen; sie be-

dienen sich nur verschiedener Methoden, jene des Erkennens, diese des Empfindens. Zu diesem zusammengehörigen Begriffspaar bildet nach dem vorhin Gesagten dasjenige von philosophischer und theologischer Ethik zunächst ein überraschendes Analogon: auch sie beide sind in der Sache gleich, in der Form verschieden. Aber doch liegt hier der Fall anders und für Schleiermacher schwieriger. Denn Erkennen und Empfinden sind zwei psychologisch auseinanderfallende Funktionen, und man kann es sich denken, dass beide, obwohl zum selben Ziele führend, zwei getrennte Reihen von geistigen Lebensäusserungen begründen. Die theologische Moral setzt aber kein anderes Organ voraus als die philosophische; das sittliche Handeln kommt hier wie dort auf Rechnung des Wollens, und Schleiermacher bleibt uns wenigstens zunächst die Antwort auf die Frage schuldig, wie unter der Voraussetzung der Einheitlichkeit des Willens in einem Subjekt zweierlei Moral möglich ist.

Das Motiv der Trennung ist freilich auch hier deutlich: Schleiermacher will es sich nicht nehmen lassen, dass der Religiöse das Gute und Rechte durch seine Religion unabhängig von der Philosophie kennt und thut, ebenso wie er die Wahrheit, das Absolute aus eigener Kraft, ohne Hilfe der Metaphysik erreichen kann.

2. Allgemeine psychologische Voraussetzungen.

Das Subjekt aller psychischen Thätigkeiten, die Seele, ist „die innere Einheit des Menschen“, „das Ineinandersein der niederen und höheren Potenz“ (18 u). Diese Seele steht immer in Beziehungen zur Aussenwelt, und aus der Verschiedenheit der Beziehungen ergiebt sich eine Zweiteilung der Psychologie. Das Leben ist „nur wechselndes Sichverlieren und Sichherstellen aus dem Ganzen“. „In jedem Akte ist Bestimmtsein des Einzelnen durch das Ganze und des Ganzen durch das Einzelne. Jenes [ist] Leiden, dieses Handeln“ (9 m). Das „Erkennen“ wird offenbar, in Übereinstimmung mit der ursprünglichen psychologischen Grundvorstellung, zur passiven Seite gerechnet (4 m). Es hat zwei „Formen“, „Anschauung und Gefühl“ (4 m). Beide Formen stellen also eine Beziehung zwischen Mensch und

Aussenwelt dar, in der der erstere zunächst empfangend ist. Aber in der Anschauung konstatiert Schleiermacher ein „Hervortreten des Objekts“, in dem Gefühl ein „Hervortreten des Subjekts“ (4 m).

Wir interessieren uns nun am meisten für die Auffassung des Gefühls. Ihm kommt noch ein besonderer Charakterzug zu, der der Unmittelbarkeit. Es ist ein „unmittelbares Zusammensein des Einzelnen und des Ganzen“ (9 m). „Es setzt auf der einen Seite eine Bestimmtheit des Ganzen voraus“ (9 u), d. h. es setzt voraus, dass das Ganze in irgend einer Bestimmtheit auf das Subjekt einwirkt; aber „es endigt auf der andern Seite in einer Handlung des Einzelnen, weil keine Einwirkung ohne Rückwirkung ist“ (9 u).[1]) Was das Gefühl eigentlich ist, wird damit nicht gesagt; nur wie es entsteht und was aus ihm entsteht, erfahren wir. „Das Zentrum des Gefühls ist das Unaussprechliche; die beiden Enden allein sind das für die Anschauung Wahrnehmbare“ (9 u).

Nur das kann man sagen: das Gefühl ist „die Unmittelbarkeit des als Zustand bestimmten Bewusstseins, welches ausser seiner Bestimmtheit zugleich als Förderung oder Minderung des Lebens in Lust und Unlust erscheint“ (7 o). Damit scheint das Gefühl also als ein blosser Subjektszustand charakterisiert werden zu sollen, für den die Aussenwelt nur die Veranlassung ist; die Einreihung in die Kategorie „Erkennen“ lässt aber auch die objektive Saite anklingen.

Dem Gefühl werden nun zwei „Stufen“ zugeschrieben: die „höhere“ „bezieht sich“ auf das „intellektuelle“, die „niedere“ auf das „sinnliche Dasein“ (7 o). Aber die christliche Sittenlehre stellt noch einen neuen Gesichtspunkt auf: die Lust- und Unlustgefühle der „höheren Potenz“, d. h. die intellektuellen Gefühle „sind entweder Gemeingefühl oder persönliches Gefühl“ (16 m). „Der Mensch hat offenbar die Fähigkeit, auch im Gefühl von der zeitlichen Bestimmtheit seines Daseins zu

---

[1]) Ähnlich spricht sich Schleiermacher in einem Brief von 1809 aus, in dem er seiner Braut beweisen will, dass sie nicht so gefühllos sei, wie sie sich selbst nachsage. „Das rechte eigentliche Gefühl ist immer nur der Übergang zwischen den Eindrücken, die der Mensch von aussen bekommt, und seinem Handeln“ (Br. II 203 u).

abstrahieren und sich desselben in seiner ewigen Natur, der Potenz nach, bewusst zu werden. Ohne dies könnte nie ein Gemeingefühl zu stande kommen. Denn wenn jemand nur seine persönliche Lust oder Unlust empfindet, setzt er sich auch jedem grösseren Ganzen entgegen“ (18 m). Sachlich ist das Gemeingefühl also das Gleiche wie das nicht mehr sinnliche, von der Vernunft beherrschte Gefühl von 1805; auffallend ist nur, dass jetzt innerhalb der „höheren“ Stufe Gemeingefühl und persönliches Gefühl unterschieden werden; nach bisheriger Auffassung ist das rein persönliche eben die sinnliche, also niedere Potenz gewesen. Aber es zeigt sich hier nur, wie gewagt es damals war, das Persönliche vom intelligenten Gefühl auszuschliessen.

3. Die Religion.

Die Religion ist „Gefühl“ (8 m). Sie ist nach dem Obigen demnach in ihrem „Zentrum“ „unbeschreiblich“. Aber gewisse allgemeine Kategorien lassen sich wohl aufstellen. Das religiöse Gefühl macht mit dem „sittlichen“ zusammen „das höhere Gefühl“ aus. Auch jetzt noch wird zwar betont, dass dieses „Eins“ sei (7). — Der „Grundzustand des Frommen“ ist nun „Gemeinschaft mit Gott“ (14 u), „Beziehung zu Gott“ (7 m). Er ist ein Vorrecht des vernünftigen Menschen; denn „das Lebendige an sich hat nur Gemeinschaft unter sich und mit dem allgemeinen Leben oder mit dem einzelnen Toten, nicht mit Gott. Diese findet nur statt auf der höheren Potenz des Lebens, wo das Absolute auf eine besondere Weise in die Selbstthätigkeit des Einzelnen aufgenommen ist“ (14 u). Schleiermacher scheint uns hier wieder in Kollision mit sich selbst zu kommen; denn er hatte oben das Gemeingefühl als die höhere Stufe des Gefühls bezeichnet; hier aber erkennt er Gemeinschaft auch auf der niederen Stufe an.

Nun wird eine Beschreibung der Qualität des religiösen Zustands gegeben. Dabei wird der Boden psychologischer Beobachtung verlassen und die Untersuchung ins Gebiet der Spekulation versetzt. „Das absolute Sein“ — so wird im Anschluss an Spinoza gesagt — „als Bewusstsein gedacht ist Seligkeit“ (15 m). „Also“ „ist auch das Sein des göttlichen Prinzips in dem

Menschen Seligkeit“ (15 m). Dieser Satz wird aber genau besehen gleich wieder zurückgenommen. Schleiermacher lehnt es ab, dass man „reine Seligkeit“ mit „Lust“ gleichsetze. Denn „Lust ist immer im Werden“ (162 u); „die Lust nimmt das Mehr oder Weniger auf, das höhere Bewusstsein an sich ist aber nicht Quantität, sondern Potenz schlechthin“ (15 m). Nun ist allerdings beim Frommen die Seligkeit „gespalten“ in „Lust und Unlust“, indem sein „wirkliches Leben fortschreitende Einigung“ der menschlichen Natur mit dem göttlichen Bewusstsein „im Schwanken“ ist (16 m). Es ist nur nicht einzusehen, warum nicht zugegeben wird, dass das konkrete Leben werdende „Seligkeit“ ist. Man kann sich des Verdachts nicht ganz erwehren, dass mit dem Begriff der „Seligkeit“ etwas qualitativ andres als die „Lust“ bezeichnet werden soll, die der Fromme empfindet; unzweifelhaft ist Schleiermacher hier von einer spekulativen Anschauung voreingenommen.

4. Religion und Handeln.

Für die Frage nach dem Wesen der Religion an sich interessiert sich die christliche Sittenlehre nicht. Dass die Religion Gefühl sei, konstatiert sie nur, um auf dieser Grundlage ihr eigenes Gebäude aufzuführen. Das religiöse Gefühl nämlich, wie es in einer bestimmten Religion modifiziert ist, ist „die Basis“ der zugehörigen theologischen Sittenlehre (8 m). Das ist zu verstehen von der oben erwähnten psychologischen Theorie aus. Jedes Gefühl geht ja in ein Handeln aus, also auch das religiöse. Wir haben hier somit den vollen Gegensatz zu der früheren Behauptung, die Religion scheue das Handeln. Dem Satz von 1799, die religiösen Gefühle seien viel zu leidenschaftlich, um ein sittliches Handeln zu veranlassen, tritt die Erkenntnis gegenüber: „Das höhere Gefühl hat einen durchaus milden, leidenschaftslosen Charakter“ (10 m). Ja nun überlegt Schleiermacher sogar die Frage, ob nicht das Gefühl selbst schon Aktivität, also Handeln ist, nicht bloss Passivität; er giebt dies zwar nicht zu, sondern verweist darauf, dass auch der mit dem Gefühl am nächsten zusammen-

hängende „Affekt“ schon etwas andres sei als das Fühlen selbst; aber es steht ihm doch ganz fest, dass jedes, also auch das religiöse Gefühl, in ein Handeln ausläuft, wie es andererseits „kein Handeln ohne Gefühl“ giebt (10).

Wir werfen von hier einen kritischen Seitenblick auf die philosophische Ethik. Wenn alle Sittenlehre zur Basis das Gefühl hat — welches Gefühl liegt dann dem von dieser Ethik dargestellten Handeln zu Grund? Es fällt von hier nachträglich ein Licht auf das oben besprochene Verhältnis der beiden Disziplinen. Sie haben eine ganz verschiedene Spannweite. Was die philosophische Ethik darstellt, ist „sittliches Handeln“ in einem viel weiteren Sinn als es der Gegenstand der theologischen Ethik ist. Der Beweis liegt darin, dass dort das Gefühl selbst als ein Gebiet des Handelns auftritt. Wenn man wie Schleiermacher die theologische Ethik so eng an die „Kirche“ d. h. an eine positive Religion anknüpft, dann wird diese Disziplin keine Veranlassung haben, das menschliche Leben in dem weiten Umfang zum Gegenstand ihrer Betrachtung zu machen, in welchem es die spekulative Ethik Schleiermachers thut. Zugleich macht sich aber an dieser Stelle ein Mangel der philosophischen Sittenlehre Schleiermachers sehr fühlbar: er hat den kausalen Zusammenhang des „identischen Symbolisierens“ und des „Organisierens“ mit dem „individuellen Symbolisieren“, d. h. eben mit dem Gefühl ungenügend dargestellt.

In seiner immer imponierenden ingeniösen Art leitet Schleiermacher die verschiedenen Gebiete des religiösen bezw. christlichen Handelns von den verschiedenen denkbaren Modifikationen des religiösen Gefühls ab. Die das Christentum speziell betreffenden Ausführungen gehören nicht in den Bereich der Erörterung; aber die allgemeinen Kategorien der christlichen Sittenlehre müssen erwähnt werden. „Der Freude am Herrn“ — wir können dafür setzen: „der religiösen Seligkeit“ (16 o) — „an sich, abgesehen von aller Differenz als Lust und Unlust entspricht das rein darstellende Handeln, dessen allgemeiner Typus der Gottesdienst ist“ (17 u). Den Begriff des darstellenden, symbolisierenden Handelns haben wir hier wieder einmal im einfachen, ursprünglichen Sinn. Dieses Handeln „kann nicht ein solches sein, wodurch etwas in der Welt eigent-

lich verändert wird, denn zu einer solchen Veränderung muss der Mensch durch Lust oder Unlust die Indikation bekommen haben. Also ist es ein rein darstellendes, und zwar eben [ein] das Eintauchen der Persönlichkeit in das Gemeingefühl darstellendes" (18 m). Auch 1809 wird die Kirche aus dem Gesichtspunkt des darstellenden Handelns, der „Selbstoffenbarung" (4) konstruiert. Demgemäss steht sie in besonderem Zusammenhang mit der Kunst. Es wird sogar behauptet: „Alle Kunst im grossen angesehen ist immer mit der Religion in Verbindung" (29 o). [1])

Aus dem religiösen Gefühl entspringt noch ein andres Handeln. Es wird jetzt berücksichtigt, dass das konkrete Gefühl des Frommen immer entweder Lust oder Unlust ist. „Das als Unlust bestimmte religiöse Gefühl geht aus in ein reinigendes Handeln" (18 u). Unlust denkt sich Schleiermacher daraus entstehend, dass das harmonische „Ineinandersein" der „höheren und niederen Potenz" in der Seele „gehemmt" ist, ein Zustand, der natürlich nur von der inferioren, sinnlichen Seite verursacht sein kann (19 o); doch soll die niedere Potenz dabei nicht als etwas Positives verstanden werden (19 o). „Das als Lust bestimmte religiöse Gefühl geht aus in ein verbreitendes Handeln" (19 m). Lust entsteht, „wenn die Natur in ihrer Rezeptivität für die höhere Kraft als sich zu ihr hinneigend vorgestellt wird" (19 m). (Man beachte, wie hier der religiöse Zustand ganz mit den Formeln der philosophischen Ethik dargestellt wird.) Aus diesem Lustgefühl entsteht von selbst der Drang, jenen Zustand festzuhalten und zu verbreiten (19 u).

Auch diese beiden Arten des Handelns werden nun in Beziehung zur Kirche gesetzt, indem diese teils als das Objekt, teils als der Zweck des Handelns gefasst wird (19 u f.). Das ist ein wich-

---

[1]) Hier möge eine Briefstelle Platz finden, in der Schleiermacher die bedenkliche H. v. Willich über das Verhältnis von Religion und Kunst belehrt; sie „gehören zusammen wie Leib und Seele. Freilich kann wohl auch in Menschen, die selbst gar nicht fromm sind, durch die Künste allerlei aufgeregt werden, was sie für Frömmigkeit halten und was sie nur täuscht; aber der Zuwachs, den sie einem Frommen geben in seinen Empfindungen, ist gewiss echt religiös" (1808, Br. II 178 m).

tiger Punkt; hier ist nämlich der Begriff der Kirche von 1799 offenbar verlassen; sie ist nicht mehr bloss der Sammelort der feiernden Frommen, sondern auch „Schule“ (73 m) und in gewissem Sinn Missionsanstalt (74 o).

5. Religion und Dogma.

Schleiermacher hat im Bisherigen nicht eigentlich zugegeben, dass Erkenntnisthätigkeit irgendwie zu den Voraussetzungen der Religion gehört. Wohl hat er gesagt, das Gefühl entstehe durch Einwirkung von aussen. Aber mit keinem Wort ist ausgesprochen, dass zur Aufnahme dieser Eindrücke Wahrnehmung und Vorstellung erforderlich ist. „Die Kirche ist nicht durch Anschauung geleitet, sondern durch das Gefühl“ (6 m).

Aber giebt er nun nicht wenigstens zu, dass aus dem religiösen Gefühl mit innerer Notwendigkeit gewisse Vorstellungen und Erkenntnisse hervorwachsen?

In der allgemeinen psychologischen Gefühlstheorie ist ein solches Zugeständnis jedenfalls nicht vorbereitet. Dort ist nur davon die Rede, dass das Gefühl in Handeln ausläuft; von der andern Möglichkeit verlautet nichts. Dagegen heisst es: „Jede Anschauung begleitet ein Gefühl und so auch jedes Gefühl eine Anschauung“ (4 u). Dieses „Begleiten“ ist ein sehr vorsichtiger und von Schleiermacher wohl überlegter Ausdruck; eine Kausalwirkung wird damit noch nicht ausgesagt. Immerhin läge hierin der Anknüpfungspunkt für die Erklärung der Vorstellungen, die sich jeder Religiöse bildet, für die Erklärung des Dogmas. Aber durch eine willkürliche Verengerung der Untersuchung macht sich Schleiermacher die richtige Würdigung dieser Seite des religiösen und kirchlichen Lebens selbst unmöglich. Er redet nämlich nur von solchen Vorstellungen, die sich ein religiöser Mensch über seine religiösen Gefühle bildet. Solche Vorstellungen giebt es allerdings auch, und auf sie passt allerdings die Behauptung, „die Beschauung des Gefühls“ sei bloss „Reflexion“ (5 o) und nicht selbst Religion oder auch nur Fortsetzung des religiösen Zustands. In Wirklichkeit macht sich der Fromme Gedanken nicht bloss über seine

frommen Gefühle, sondern über dasjenige ausser ihm, was diese Gefühle hervorruft, über das Objektive, das auf ihn einwirkt. Diese Lebensbethätigung der Frömmigkeit lässt die christliche Sittenlehre von 1809 vollständig ausser Betracht. Behauptet man, das Vorstellen des Frommen habe nur sein eigenes Gefühl zum Objekt, so ist das gerade so, wie wenn man sagen würde: sein Handeln ist nur ein Handeln auf sein Gefühl, nur Asketik. Die Definition, die von der Dogmatik gegeben wird, scheint auf einer viel richtigeren Fährte zu sein. Zwar, dass die Dogmatik „die Kirche als seiend“ behandelt, die Ethik also wohl als werdend (10 u), scheint keine sehr glückliche Wendung; das „darstellende“ Handeln wenigstens setzt das Sein der Kirche voraus. Aber Schleiermacher beschreibt den Unterschied auch noch so: „Die Dogmatik ergreift das Gefühl bei dem ersten Ende, die christliche Sittenlehre bei dem letzten“ (10 u). Darnach scheint das Verhältnis beider Disziplinen dieses zu sein: die Sittenlehre beschreibt die Handlungen, die aus dem frommen Gefühl entspringen, die Dogmatik stellt die auf das Subjekt einwirkenden Thatsächlichkeiten dar, die das religiöse Gefühl hervorrufen, oder auch: die Dogmatik stellt die Vorstellungen dar, die sich der Fromme über die sein frommes Gefühl hervorrufenden Thatsächlichkeiten macht. Aber es ist schon nicht sicher, ob Schleiermacher das obige Zitat so gemeint hat; jedenfalls hat er eine solche Meinung nicht festgehalten.

Entwurf von 1822—1823.[1]

(In Jonas' Ausgabe S. 1—706 und Beilage B im Anhang S. 102—159.)

1. Das Wesen der Frömmigkeit.

Es sind einige psychologische Grundvoraussetzungen, die sich da und dort ausgesprochen finden, voranzustellen. Der

[1]) Die Zitate sind im Folgenden fast durchaus dem entnommen, was

Mensch ist immer ein „agens“ (21 m, 67). Die Dreiteilung des psychischen agere in Vorstellung, Gefühl, Handeln wird nicht wissenschaftlich begründet, aber angenommen. Das Gefühl wird mit dem „unmittelbaren Selbstbewusstsein“ identifiziert (35, 149). Dieses ist „Rezeptivität“ (372). Ob eine dieser drei Aktionen direkt eine andere hervorrufen kann, ob z. B. ein „Überschlagen aus dem Verstand in den Willen“ möglich ist, oder ob während der Verstandesthätigkeit auch schon eine latente Willensaktion vorauszusetzen ist, behandelt Schleiermacher als ein noch ungelöstes „Geheimnis“ der Psychologie (115).

Was ist nun das Wesen der Frömmigkeit? Diese Frage hat für Schleiermacher wieder den prägnanten Sinn: was ist unter den vielleicht zahlreichen Merkmalen das eigentlich grundlegende, zentrale? [1] Er formuliert dies jetzt so: was ist „das Mass“ der Frömmigkeit (20 m; 22 o)? Ob etwas Frömmigkeit ist oder nicht, kann man nicht messen an „Begriffen“, die mit dem fraglichen psychischen Phänomen verbunden sind (20 o); ihr „Wesen ist nicht das, gewisse Vorstellungen zu haben“ (21 o). Aber ist sie vielleicht „Handeln“? Jedenfalls nicht „Handeln nach aussen“ (21 m). Aber es giebt auch ein „Handeln nach innen“, ein Handeln, durch das zwar nicht etwas in der Aussenwelt aber im Subjekt selbst verändert wird (22 o); dazu würde wohl auch das Vorstellen zu rechnen sein. Die Frömmigkeit ist weder in dem einen noch in dem andern Sinn „Handeln“ (22 m). Damit kommt zwar Schleiermacher in Widerspruch mit seinem obigen Satz, alles geistige Leben sei Aktivität; aber die Schwierigkeit liegt doch zunächst nur in der Terminologie, nicht in der Sache. Allerdings findet sich in dem Zustand der Frömmigkeit der Anknüpfungspunkt für beides, Vorstellen und Handeln; sie ist nämlich einerseits

Jonas aus Nachschriftheften von der Vorlesung des Winters 1822—1823 drucken liess. Eine Vergleichung mit dem gleichzeitigen Eigenmanuskript Schleiermachers, das übrigens nicht vollständig ist, ergiebt die hinreichende Zuverlässigkeit jener Nachschriften. Wo auf das Original zurückgegangen wird, wird dies ausdrücklich bemerkt werden.

[1] Einmal fasst Schleiermacher als „Wesen“ auch „dasjenige, woran sich der Unterschied zwischen einem Frommen und einem Unfrommen zeigen muss“ (227).

„Interesse“ an einem gewissen Gegenstand, andererseits „impetus, ὁρμή, Antrieb“. Aber jenes Interesse ist doch nicht selbst Vorstellung und dieser Antrieb nicht selbst Handeln. „Das eigentlich Ursprüngliche“ sind vielmehr diese „beiden Elemente in ihrer reinen Identität“, in einem Zustand, in dem — etwas Genaueres lässt sich kaum sagen — das Interesse noch Antrieb, und der Antrieb noch Interesse ist. Das Gefühl als die psychologische Mitte zwischen Vorstellung und Handeln ist die spezifisch religiöse Funktion.

Merkwürdiger Weise geht aber die christliche Sittenlehre von 1822—23 dem Begriff des Gefühls mit unverkenntlicher Absichtlichkeit aus dem Weg. Es wird dafür „(unmittelbares) Selbstbewusstsein“ gesagt. Die Frömmigkeit ist „ursprünglich Selbstbewusstsein“ (35 m; 31 u; 149). Sie wird aber nicht mit dem Selbstbewusstsein selbst identisch genommen; sondern sie ist „eine Bestimmtheit“ desselben (548), d. h. eine besondere von aussen bewirkte, also unwillkürliche (548) Modifikation desselben. Es fällt Schleiermacher jedoch schwer, diese Bestimmtheit näher zu beschreiben. „Seligkeit“ scheint dafür zunächst ein geeigneter Ausdruck. Aber wieder erklärt ihn die Sittenlehre für zu hoch gegriffen für Menschen (503); nur ein „Analogon“ davon kommt dem Frommen zu (504). Denn „Seligkeit“ ist „der ungetrübte Zustand in der schwebenden Mitte zwischen Lust und Unlust“ (527). Gemeinhin würde man das Gefühl der Seligkeit zu den Lustgefühlen zählen, vielleicht als höchste Steigerung der Lust und sie in kontradiktorischen Gegensatz zur Unlust setzen. Schleiermacher postiert sie in der Mitte zwischen Lust und Unlust, stellt also diese beiden in ein gleiches Verhältnis zu ihr. Sofern alles Gefühl entweder Lust oder Unlust ist, würde folgen, dass die Seligkeit und der reine Zustand der Frömmigkeit kein Gefühl ist. Das ist aber nur eine Konsequenz, die wir ziehen; Schleiermacher hält daran fest, dass die Frömmigkeit Gefühl ist und also in Lust und Unlust verläuft. Er hilft sich damit, dass er sagt: so ist eben die konkrete, empirische Frömmigkeit; sein Platostudium hatte ihn für immer in der Anschauung befestigt, dass die Wirklichkeit der Idee nicht adäquat ist.

Früher hatte er mehrfach gesagt: alle Lust (und Unlust)

sei religiös. Nun aber sondert er ein bestimmtes Gebiet aus dem Ganzen aus. Es wird vorausgesetzt, dass „unsre Empfindungen unsere Gemeinschaft sind mit der Welt, da in ihnen immer etwas ausser uns als Mitbestimmendes gesetzt ist“ (32 o); in ihnen „geht etwas in unser Selbstbewusstsein unmittelbar mit ein und macht so einen Teil unsres Selbst aus“ (32 o). Diese Formeln sind ein wohl berechneter Versuch, Schwierigkeiten, in denen sich Schleiermacher befindet, zu verdecken. Dass auch das Gefühl von einem Ding der Aussenwelt hervorgerufen ist, wissen wir ja von früher her. Aber die Frage ist: hat das dadurch veranlasste Gefühl nun dieses Ding auch zu seinem Inhalt? Identifiziert man Gefühl und Selbstbewusstsein, so ist mit nein zu antworten; dann ist im Gefühl nur eine Bestimmtheit des Selbst enthalten. Nun sagt aber Schleiermacher doch, in den Empfindungen nehme das Subjekt das Objekt in sich auf; — damit tritt das Gefühl also in Analogie zum Erkennen, und damit ist die Gleichung Gefühl = Selbstbewusstsein streng genommen aufgehoben. Aber Schleiermacher bricht der Sache die Spitze ab, indem er sagt, wir machen das Ding ausserhalb zu einem Teil unsres „Selbst“ — so ist es also doch nur das Selbst, allerdings das erweiterte Selbst, das den Inhalt des Gefühls ausmacht. Dieser neuen Formel werden wir noch öfter begegnen.

Durch diese neue Deutung des Inhalts des Gefühls gewinnt Schleiermacher die Möglichkeit, auch dem Worte Gott einen Platz in der Definition der Religion anzuweisen. Gott ist „Gegenstand des Interesses“ (23, 20 o) und — das wird, vielleicht zufällig, nicht ausdrücklich beigefügt — des Antriebs, die zusammen in ihrer Identität den Zustand der Frömmigkeit ausmachen. Insofern heisst dieser auch „Gemeinschaft mit Gott“ (32 o), „Verhältnis zu Gott“ (149). Diese Ausdrücke erwecken wieder sehr leicht die Vorstellung, dass Gott dem Subjekt als Objekt gegenüberstehe. Aber es wird wieder ausdrücklich abgelehnt, dass jene Gemeinschaft durch „Begriffe“ vermittelt sei (20 o; 190 f.).

Die Zwiespältigkeit der hier vertretenen Auffassung des Religionsbegriffs spricht sich im folgenden Satze aus: „Wo

das Selbstbewusstsein verbunden ist mit dem Bewusstsein des höchsten Wesens, da ist Frömmigkeit" (31 u).

2. Frömmigkeit und Handeln.

Im rein formalen Sinn ist auch die Frömmigkeit ein agere; sie kann deshalb auch Gegenstand einer Ethik sein, die alles psychische agere in ihren Bereich zieht. Die christliche Sittenlehre nimmt aber den Begriff „Handeln" in einem engeren Sinn, so dass er mit dem für uns gewöhnlicheren Begriff des Wollens sich deckt. So angesehen ist die Frömmigkeit nach dem Obigen kein „Handeln". Aber ohne irgend welches Bedenken giebt hier Schleiermacher zu, dass sie mit einem Handeln verbunden ist. Er lässt nur die Frage offen, ob ein Gefühlsakt wie die Frömmigkeit direkt umschlagen kann in einen andern Akt; aber dass die Frömmigkeit immer und notwendig mit einem Handeln verbunden ist, steht ihm ganz fest. „Die Frömmigkeit ist nichts ohne die ihr entsprechende Willensrichtung" (309 f.). Nur ist eben „das Gefühl das Erste, die Willensrichtung das Zweite" (309 u; 372). Dass beides in notwendiger Abfolge zu einander steht, ergiebt sich aus dem Wesen des Gefühls. Dieses ist ja „impetus ὁρμή Antrieb". Und wenn (s. o.) auch hervorgehoben wird, dass es deshalb selbst noch nicht Handeln sei (vgl. 430, Vorl. 1826 f.), so liegt darin doch die Nötigung für das Subjekt, in ein Handeln überzugehen. Allerdings empfindet der Fromme diese Nötigung nur, sofern seine Frömmigkeit in dem Gegensatz von Lust und Unlust verläuft. Wäre sein Zustand wie derjenige Gottes „absolute Seligkeit", so würde ein „Impuls" zum Handeln ganz fehlen (37 ff.); im Worte Seligkeit liegt Feiern, Sabbathstille eingeschlossen. Es wird auch gegen Kant und Fichte bemerkt, dass sich eine allgemeine Regel des Handelns, die für alle Fälle passt, nicht aufstellen lässt (56 m); dies wird begründet mit der Thatsache, dass auch „die Bestimmtheit des Selbstbewusstseins" nicht nur in allen identisch, sondern andererseits auch in jedem individuell geartet ist (70 f.; 58 f.). Aber die ganze theologische Sittenlehre Schleiermachers ruht auf der Voraussetzung, dass das fromme Gefühl ein frommes Handeln im Gefolge hat.

Ganz wie in dem ersten Entwurf werden auch im zweiten die verschiedenen Arten des sittlichen Handelns aus den verschiedenen Seiten der Frömmigkeit, Seligkeit, Lust, Unlust abgeleitet (43 ff.). Es seien nur einige charakteristische Züge unsres Entwurfs hervorgehoben. Die Zusammengehörigkeit von darstellendem Handeln und Kirche wird näher begründet. Da die Frömmigkeit, sofern sie in Darstellen mündet, Seligkeit ist und mit Lust und Unlust nichts zu thun hat, so scheint ein zureichender Grund zum Handeln gar nicht vorzuliegen; er liegt in dem „Gemeingefühl“, das auch im Frommen lebendig ist (555; 509 f.). Insofern ist doch auch ein „Impuls“ wirksam (37 m; 600), der „innere Drang“ (37 m), den eigenen Zustand „für andre aufnehmbar zu machen“ (50); das bedingt „also nicht eigentlich ein wirksames Handeln“ (50) sondern ein „zweckloses“ Handeln (48); „die Kirche hat ihren wesentlichen Ort im darstellenden Handeln“ (371). Das die Kirche begründende darstellende Handeln ist „Gottesdienst“ (530) und bedient sich der schon vorhandenen Darstellungsmittel der Kunst (537). Hier wird also nicht mehr wie früher die Kunst von der Religion abhängig gemacht.

Es scheint uns kein sehr glücklicher Gedanke, dass Schleiermacher noch einen „Gottesdienst im weiteren Sinn“ unter dem „darstellenden Handeln“ begreift (530); diesen findet er in der Verwirklichung der „Tugend“ (511). Es fehlt hier schon die klare Beziehung zur Gemeinschaft; Tugendbildung ist Sache des Einzelnen. Zu Grunde liegt eine andre, weitere Auffassung des Begriffs des „Darstellens“. „Darstellen“ kann man nämlich die Frömmigkeit auch im eigenen Innern. Man vergleiche mit dieser Wendung die Verallgemeinerung, die wir in der philosophischen Sittenlehre beim Begriffe des „Symbolisierens“ konstatiert haben. In diesem Sinn ist „alles wirksame Handeln auch darstellend“ (299), und der Gegensatz „wirksam—darstellend“ bezeichnet so schliesslich nur den Unterschied zweier Seiten an einem und demselben Handeln (535); „der Gottesdienst im weiteren Sinn ist dem Inhalt nach dem wirksamen Handeln gleich“ (532).

Dieser Punkt begünstigt eine weitere Neuerung, die Schleiermacher in der Terminologie einführt. Aus Gründen, die sich

später ergeben werden, unterscheidet er das Darstellen von anderm Handeln unter einem neuen Gesichtspunkt: Darstellen ist ein „Insichbleiben“ (509), verbreitendes und reinigendes Handeln ist ein „Aussichherausgehen“ (294). Man kann unmöglich sagen, das gottesdienstliche, der Kunst sich bedienende Handeln sei ein „Insichbleiben“; dieser Ansdruck passt nur, wenn man den Gottesdienst „im weiteren Sinn“ im Auge hat.

Es erübrigt noch, das Verhältnis zur philosophischen Sittenlehre zu erörtern. Schleiermacher begründet es ausführlich, warum er seine theologische Ethik nicht auch nach dem Schema Gut Tugend Pflicht entwirft (77 ff.). Damit verrät er, dass ihm eine solche Gleichheit der Behandlung zunächst das Gegebene scheint. Es springt aber sofort ins Auge, dass die beiden Hauptgruppen des Handelns — „organisieren und symbolisieren“ — in dem „wirksamen“ („verbreitenden“ und „reinigenden“) und dem „darstellenden“ Handeln nur unter andrem Namen wiederholt werden. Die Korrespondenz der einzelnen Teile liesse sich ohne Mühe bis ins Detail nachweisen. Obwohl das spezifisch Theologische weil Christliche nicht zu unsrer Aufgabe gehört, konnten wir im Obigen die theologische Sittenlehre doch als Grundlage benutzen. Das Sittliche ist eben für den Philosophen Schleiermacher das gleiche wie für den Christen und Theologen Schleiermacher.

Kein Wunder! Die „Vernunft“ der philosophischen Ethik, „der Geist im allgemeinen Sinn“ und „der Geist im christlichen Sinn sind ursprünglich identisch“ (313).

σάρξ und *νοῦς*, Natur und Gnade verhalten sich wie Natur und Vernunft, also vor allem nicht wie zwei sich ausschliessende Mächte, sondern wie zwei Potenzen derselben Kraft (313; 305 f.; 222; 60 f.). Nur als „höhere Stufe der Vernunft“, als höhere „Potenz“ derselben mag das christliche „*πνεῦμα*“ gelten (313 f.). Beide Seiten sind sich der Art nach gleich. „Die bürgerliche Tugend“ ist „der Materie nach“ mit der christlichen übereinstimmend. Besonders klar spricht sich die Vorlesung von 1824 f. aus: „Die Sittlichkeit ist nicht zwiefach; der Christ hat nichts zu thun, als was dem vernünftigen Menschen obliegt, und der vernünftige Mensch nichts, als was dem Christen“ (76).

Wird dann aber nicht das Christentum überflüssig? (76; 460.) Schleiermacher sagt: der „Inhalt“ des Sittlichen ist hier und dort gleich, die „Form“ nicht (75; 462). Das bezieht sich nicht nur auf die beiderseitige Terminologie, zumal die „religiöse Sittenlehre“ (459) andererseits im Ausdruck auch von der Philosophie abhängig ist (30 f). Das Unterscheidende liegt vielmehr in der Quelle, aus der der eine und der andre seine Ethik schöpft. Der Philosoph schöpft „aus der Vernunft“, der Religiöse „aus der Predigt“ (76; 1824 f). Gerade wegen dieses Unterschieds hindern sie sich nicht; die philosophische Sittenlehre „fordert, dass der Mensch einer Religionsgemeinschaft angehöre, und zwar so, dass er es vor der Vernunft zu rechtfertigen wisse“ (76); also das Christentum z. B. und damit die christliche Sittenlehre wird von ihr „genehmigt“ (76). Das Christentum erblickt aber in dem Vorhandensein einer spekulativen Ethik eine Hilfe für seine eigene Verbreitung (76). Beide müssen sich also anerkennen und fördern (77).

Ziehen wir die letzten Motive dieser Sätze ans Licht! Der Fromme soll nicht ein Philosoph sein müssen, und der Irreligiöse soll nicht unsittlich sein. Beider Sittlichkeit soll im Grund identisch sein. Auch in der Beurteilung der Menschen liebt Schleiermacher nicht die schroffen Gegensätze, sondern die sanften Übergänge.

3. Frömmigkeit und Vorstellen.

Die Frage nach dem Verhältnis dieser zwei Begriffe wird naturgemäss in der christlichen Sittenlehre wesentlich kürzer behandelt. Sie ist zudem durch das Vorige zum Teil schon gelöst.

Sofern die Frömmigkeit eine Bestimmtheit des Selbstbewusstseins ist, ist sie nicht nur ὁρμή, sondern auch „Interesse“ (22). Das Interesse an einem Gegenstand führt dazu, ihn sich vorzustellen; insofern ist die Frömmigkeit gewiss immer auch mit Erkenntnisthätigkeit verbunden; aber nur sekundär (372); diese macht nicht ihr Wesen aus. Auch z. B. mit dem christlichen Geist tritt „andre Gedankenbildung“ und auch andre Sprachbildung ein (393). Aber das Vorhandensein eines Schatzes

von Vorstellungen und Begriffen ist nicht der Massstab für die Frömmigkeit; „das Gewissen“ — darunter ist wohl jene „Identität von Interesse und Antrieb“ im Gefühl gemeint — „das Gewissen kann mit dem göttlichen Geist in innigerem Zusammenhang stehen als Denkungsart und Handlungsweise“ (430). Ausnahmsweise nimmt Schleiermacher hier an, dass sich Gedankenbildung und Sprachbildung nicht parallel laufen müssen; es wird sich oft einer „bei sehr reiner Denkungsart sehr unangemessen ausdrücken“ (399).

Die „Form“, in der auf Grund der Frömmigkeit Vorstellungen produziert werden, ist bald die „populäre“, bald die „wissenschaftliche“ (398). Die Dogmatik erscheint so als die wissenschaftliche Darstellung einer Erscheinung der Frömmigkeit, sofern sie Interesse ist (23). Aber wissenschaftlich nur wegen der „Form“ der Darstellung. Sie hat so wenig wie alle andre Theologie allgemeine Giltigkeit; sie will gar nichts beweisen, sondern nur Gegebenes wiedergeben (5 f); sie ist analytisch (6). Sie ist zusammen mit der theologischen Sittenlehre die historische Darstellung einer bestimmten Religion (3; 8 f), allerdings historisch und doch zugleich systematisch (9).

Was ist der Inhalt der Vorstellungen, in welchen das Gefühl „ausgeht“ (23)? Offenbar dasselbe, was auch schon der Gegenstand des frommen „Interesses“ ist — „Gott“, genauer, das „Verhältnis des Menschen zu Gott“ (23). Man beachte, wie Schleiermacher hier wenigstens für einen Moment seine bisherigen Ausführungen über diesen Gegenstand zurücknimmt: das dogmatische Vorstellen dreht sich nicht mehr um das fromme Gefühl, sondern um die Ursache dieses Gefühls.

Wie verhält sich nun das Ganze der religiösen Erkenntnis zur profanen Erkenntnis, speziell zur Spekulation? Jedenfalls nicht ausschliessend. „Der göttliche Geist bedient sich ihrer“ (474); die Spekulation ist „notwendig für das Allgemeine der Kirche, weil sie die Prinzipien enthält für alles Wissen“ (474). „Wir leugnen, dass das Christentum die Spekulation verwerfe“ (474). Aber notwendig ist sie der Religion doch nur aus formalem Grunde. Wie steht es mit dem beiderseitigen Inhalt? Zweifellos ist doch der Gegenstand, Gott, gemeinsam. Die vorchristliche „Spekulation war, wenngleich vom sündlichen

Verderben ergriffen, doch dasjenige, worin die Wahrheit am meisten hervortrat" (1824—25, 473). Sie konnte in ihrer damaligen Verfassung jedenfalls „nicht ein Ersatz für die Offenbarung Gottes in Christo" werden (474); ob sie aber in verbesserter Auflage nicht doch denselben Gehalt haben kann wie das Christentum in seiner Dogmatik, ist durch das, was Schleiermacher hier sagt, nicht entschieden. Ein Unterschied würde immer noch bleiben, derselbe nämlich, den wir beim Vergleich von theologischer und philosophischer Ethik fanden, nämlich in der Quelle der beiderseitigen Sätze. Und dass die Spekulation selbst Religion, oder die Religion Spekulation und etwa „das Christentum selbst die höchste Spitze der Spekulation" sei, wäre ja immer noch ausgeschlossen.

Entwurf von 1828.

(Beilage C in Jonas' Ausgabe, Anhang S. 160—171.)

Dieses Manuskript Schleiermachers ist nur ein kurzes Fragment. Es behandelt einen Teil der Einleitung und zwar ganz vorwiegend das Verhältnis zwischen theologischer und philosophischer Sittenlehre. Diese Frage ist für das Verständnis des Religionsbegriffs besonders wichtig und deshalb auch von Schleiermacher immer neu in Angriff genommen. Man kann aber nicht sagen, dass die bisherigen Ausführungen alles ins Klare gesetzt hätten.

Theologische und philosophische Sittenlehre unterscheiden sich prinzipiell durch die verschiedene Art von Giltigkeit, die beide beanspruchen. Die philosophische Sittenlehre strebt als „Spekulation" „Allgemeingiltigkeit" an (160 m); es braucht nur daran erinnert zu werden, dass für Schleiermacher alles Erkennen „identisches" Symbolisieren ist. Die christliche

Sittenlehre Schleiermachers hat ihre Stelle und Geltung nur in der Kirche, genauer sogar nur in der protestantischen Kirche (168 o). Dieses Merkmal teilt sie mit allen anderen „theologischen Disziplinen" (168 o). So ist also alle Theologie nicht identisches Symbolisieren, nicht Erkennen, nicht Wissenschaft. — Der Unterschied wird auch in dem „Zweck" gefunden, den beide Arten von Sittenlehre verfolgen. „Die philosophische Ethik hat eine rein spekulative Tendenz, den Geist als Prinzip der menschlichen Thätigkeit anzuschauen. Die christliche Sittenlehre hat eine ganz praktische Tendenz, nämlich zum Behuf der erregenden Mitteilung in der christlichen Kirche das christliche Bewusstsein als thätiges Prinzip zur Klarheit zu bringen" (166 o). „Ihre Form ist also als Analyse des Selbstbewusstseins reflektiv und wegen des Rückgangs auf Bibel und auf Thatsachen in der Kirche historisch" (166 o).

Dies alles kann dahin zusammengefasst werden: der Unterschied liegt in der „Form" (164 m; 166 o). Damit kommen wir gleich zur anderen Seite: dem Inhalt nach stimmen beide überein. Zunächst wird nur negativ gesagt: „Sie können sich nicht widersprechen" (164 o). „Die philosophische Sittenlehre kann nicht Vorschriften geben über Gegenstände, worüber die christliche keine giebt", und weiter: sie „kann auch nicht dem Inhalt nach verschiedene Vorschriften über denselben Gegenstand geben" (164 m). Es ist aber Schleiermachers Voraussetzung, dass auch die theologische Sittenlehre nichts enthalten kann, was in der philosophischen fehlt. Damit ist gesagt, dass sie sich nicht nur nicht widersprechen, sondern dass sie sich inhaltlich vollständig decken. „Dem Wesen nach sind beide dieselben" (165); „die spekulative Ethik beschreibt das Resultat des gesamten Handelns aus dem Geist Gottes nach ihrer Weise", die christliche Ethik nach der ihrigen (164).

Nun macht sich Schleiermacher selbst einen Einwand, der jedem auf der Zunge liegt. „Gegen die Kongruenz der Gegenstände könnte man die Instanz machen, dass doch die philosophische Sittenlehre keine Vorschriften über das Betragen in der christlichen Kirche enthalten könne" (165). Er entgegnet: „Wenn man gleich nicht durch die Vernunft das Christentum konstruieren kann, so kann doch auch die Vernunft an und

für sich die Frömmigkeit als eine wesentliche Äusserung der menschlichen Natur anerkennen und sie auch als Basis einer Gemeinschaft anerkennen. Wenn also nur angenommen wird, dass diese sich auch verschieden gestalten kann, so hat auch die christliche ihren Ort darin" (165). Das ist ein ungenauer Ausdruck. Hält man sich an die von Schleiermacher selbst vorgezeichneten Richtlinien, so ist zu sagen: die spekulative Ethik enthält nur die allgemeine Form der Religion und Kirche; auf eine einzelne Gestaltung wie die christliche hat sie gar keine Rücksicht zu nehmen; in ihren Augen sind alle einzelnen Religionen an sich gleichwertig. Mit dieser Auffassung kann ein Theologe doch wohl nicht einverstanden sein. Es ist streng genommen schon zu viel gesagt, wenn es heisst: für die philosophische Sittenlehre „in ihrem spekulativen Geschäft" sei „das Christentum ein neuer Entwicklungspunkt" (164; 165); „die Vernunft muss die Anerkennung Christi billigen" (164). Aber hinter Schleiermachers Sätzen steht eben seine lebendige persönliche Religiosität. Wohl sind vom Standpunkt der reinen Spekulation alle positiven Religionen sich zunächst koordiniert, wiewohl doch auch die philosophische Ethik zu dem Resultat kommen kann, dass die Geistesreligionen den Vorzug haben (s. o.). Aber seine eigene Frömmigkeit sagt Schleiermacher: das Christentum ist die normale Religion. Und es ist ihm selbstverständlich, dass die Ethik der wahren Religion inhaltlich mit der Ethik der wahren Spekulation sich deckt. Bei jenen Behauptungen von der Identität beider Seiten geht er wieder von dem Normbegriff der Religion aus. Man kann das Sittliche in zwei Formen, in zwei Systemen haben: in der spekulativen und in der religiösen Form. Der Inhalt ist hier und dort normalerweise der gleiche. Und „die letzte Aufgabe ist die gänzliche Einigung vom (heiligen) Geist und Vernunft" (165 u). Zu dieser Auffassung des Verhältnisses hatte sich Schleiermacher in seiner philosophischen Ethik den Weg bereits gebahnt; er hatte ja gesagt, in jedem einzelnen der vier Gebiete liege das Ganze des Sittlichen involviert, also auch im individuellen Symbolisieren, d. h. im Gefühl und in der Religion. „Das höchste Gut" ist für den Frommen „das Reich Gottes", die „Tugenden" und „Pflichten" für den

Christen „die Thätigkeiten des h. Geists“ (168). So bleibt also der Unterschied in den Worten, und schon deshalb, weil nicht alle, die sittlich sind, mit philosophischer Sprache umzugehen wissen, ist das Nebeneinander von religiöser und philosophischer Ethik wohl begründet. Es bleibt aber weiter — und das ist wichtiger — der Unterschied in der Quelle, aus der der Philosoph und aus der der Christ schöpft. Die spekulative Vernunft ist ja nur in wenigen entwickelt, zudem sind ihre Resultate notwendig immer unvollkommen, schwankend; der Fromme hat an seinem frommen Bewusstsein den Grund seines Handelns.

So ergiebt sich eine genaue Parallele von Religion und allgemeiner Sittlichkeit zu Religion und metaphysischer Spekulation.

Das unvollständige Manuskript der Vorlesung von 1831 (Beilage D in Jonas' Ausgabe, Anhang S. 172—192) bietet keinen Anlass zur Erörterung.

Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen.

Erste Ausgabe 1811.

Diese Schrift Schleiermachers hat durch ihre Paradoxien grosses Erstaunen hervorgerufen. Aber der Verfasser hat hier nicht etwa zum ersten Mal diese auffallenden Sätze über die theologische Wissenschaft aufgestellt. Er hatte sie seit Jahren in seinen Vorlesungen vertreten. Die „Kurze Darstellung“ bringt nur dasjenige zum Abschluss, was von dem Jahr 1804 an im Werke war. Sie schliesst so nicht bloss durch Zufall vermöge ihrer chronologischen Stellung, sondern auch mit einer gewissen

inneren Begründung die Reihe der ersten theologischen Arbeiten Schleiermachers ab.

Was er über die einzelnen theologischen Disziplinen sagt, und ferner was ausschliessliche Beziehung aufs Christentum hat, kommt für uns nicht in Frage. Zwei prinzipielle Punkte sind für uns wichtig.

1. Das Verhältnis der Theologie zur Religion.

„Die (christliche) Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein (christliches) Kirchenregiment nicht möglich ist“ (2). Sie ist „eine positive Wissenschaft“, insofern „ihre Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch die gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Religion“ (1). Deshalb ist die praktische Theologie „die Krone des theologischen Studiums“ (8). Sie hat also nicht etwa den Zweck des reinen Wissens, sondern ihr Zweck ist ein praktischer, die Existenz einer bestimmten Kirche. Die Kirche ist aber für Schleiermacher die Sammelstätte der Frommen, die Pflegestätte der Religion. So ist also die Religion zuvörderst der Zweck der theologischen Wissenschaft, und diese ist ein Mittel zur Förderung der Religion. Aber sie ist nicht bloss das einzige Mittel dieser Art, sondern offenbar nicht einmal ein unentbehrliches. Nur in hypothetischer Weise sagt Schleiermacher: „Jeder bestimmten Religion wird sich, in dem Mass, als sie sich zur Kirche gestaltet, eine Theologie anbilden“ (1). Der einzelne hat zur Pflege seiner eigenen Frömmigkeit offenbar keine Theologie nötig, also z. B. auch keine wissenschaftliche Dogmatik. Nur um die Kirche zu erhalten, ist Theologie relativ notwendig. Demnach liegt auch die Beschäftigung mit der Theologie nicht allen denen ob, die „zur Kirche gehören“, sondern nur den „Leitern“ der Kirche (1).

Normalerweise hat eine solche leitende Persönlichkeit aber persönliches Interesse an der Kirche d. h. an der gemeinsamen Frömmigkeit. „Das religiöse Interesse“ ist demnach die Voraussetzung der Theologie (3, 4, 68). Oder, können wir sagen, die Religion ist als Sache der Gemeinschaft nicht bloss Zweck,

sondern als Sache des Einzelnen auch Grund der Theologie. Aber, wie gesagt, es gilt nur der Satz: wer Theolog ist, muss religiös sein, nicht auch der andere: wer religiös ist, muss Theolog sein. Somit ist das Vorhandensein der Religion bei einem Menschen nicht der allein zureichende Grund seiner Theologie; es besteht, vom Standpunkt des Individuums betrachtet, kein notwendiger Kausalzusammenhang zwischen beiden Begriffen.

Damit ist es schon ausgeschlossen, dass die Theologie selbst Religion ist. Religion ist „Affektion des Gemüts“ (61), „Gefühl“ (50), in „Lust und Unlust“ verlaufend (72). Sie hat aber zwei „Funktionen“, „Lehre und Leben“ (46). Mit dem Begriff der „Funktion“ wird Religion einerseits und Lehre und Leben andererseits offenbar in das Verhältnis der inneren Zusammengehörigkeit gesetzt; wo Religion ist, ist auch religiöse Lehre und religiöses Leben, und wo religiöse Lehre und religiöses Leben ist, ist auch Religion. Demgemäss ist das, was realiter die Folge der Religion ist, Lehre und Leben, der Erkenntnisgrund für das Vorhandensein der Religion (16). Von hier aus ist der missverständliche Satz zurechtzulegen, die Kirche sei Gemeinschaft der Lehre und des Lebens (46); das Wesen der Kirche liegt darin, dass sie Gemeinschaft des Religionsgefühls ist.

Die Beziehung zwischen Religion und Leben speziell wird so dargestellt: „Das religiöse Prinzip bemächtigt sich der verschiedenen Gebiete des Lebens“ (49), „die religiöse Gesinnung tritt in die verschiedenen Teile des Handelns hinein“ (48). Das sind ganz unbestimmte Ausdrücke, die weitere Folgerungen nicht ermöglichen. — Noch weniger erfahren wir über das nähere Verhältnis von Religion und Lehre. Es wird nur abgeleugnet, dass die Bildung der Lehre einer bestimmten Kirche ihren wahren Grund in „völlig äusseren Lebensverhältnissen“ habe (50); „in der Entwicklung des Lehrbegriffs“ herrscht vielmehr „innere Gesetzmässigkeit“ (50). „Die allmähliche Bildung des Lehrbegriffs ist auf der einen Seite die fortschreitende Betrachtung des (christlichen) Prinzips nach allen Beziehungen, auf der andern das Aufsuchen des Orts für die Aussagen des (christlichen) Gefühls in dem geltenden philosophischen System“

(50). Auch aus dieser Beschreibung ist zunächst nicht viel zu folgern.

Aber mit genügender Deutlichkeit erhellt das Verhältnis der Theologie zu jenen beiden Funktionen der gemeinsamen Frömmigkeit. Man könnte im Gedanken speziell an die Dogmatik meinen: Theologie ist ordnungsmässige Wiedergabe jener Lehre. Aber so ist es genau besehen nicht. Das zeigt die Parallele zum „Leben“. Auch das Leben gehört zu den Gegenständen der Theologie; sie enthält die Lehre vom religiösen Leben. Demgemäss ist sie, sofern sie Dogmatik ist, auch Lehre von der Lehre. Die „Lehre“, wie sie eine „Funktion“ der Religion ist, ist nicht Theologie; sie steht in einem näheren Verhältnis zur Religion als die Theologie; diese ist nur eine relativ objektive Darlegung jener Funktion der Lehre, aber nicht bloss dieser, sondern auch der andern Funktion und noch verschiedener weiterer Beziehungen. Daraus erklärt sich nun jene merkwürdige Theorie, die dogmatische Theologie, zu der auch die Wissenschaft vom religiösen Leben, die christliche Sittenlehre gehört, sei eine historische Disziplin. „Historisch“ heisst sie nicht etwa, weil sie Vergangenes darstellt, — sie hat vielmehr den Lehrbegriff „im gegenwärtigen Moment“ darzustellen (21 f); sie ist es vielmehr, weil sie den Lehrbegriff hinnimmt und wiedergiebt als eine Thatsache, ohne dass der Verfasser ihn selbst eigentlich persönlich vertritt. Schleiermacher meint allerdings, gestützt auf seinen objektiven Idealismus, das wahrhaft Kirchliche sei zugleich auch das wesentliche Persönliche; aber das kommt doch nur als etwas Sekundäres hinzu; der erste Gesichtspunkt ist der: Dogmatik ist etwas Objektives, ist Reproduktion, nicht Produktion.

Wir kommen also zu folgendem Resultat: Theologie und Religion sind zwei verschiedene Dinge. Sogar die „Funktionen“ der Religion, Lehre und Leben, sind nicht selbst Religion. Noch weniger ist es die Summe der Disziplinen, die diese Funktionen zu ihrem Objekt macht. Theologie hat zwar die Religion zu ihrem Zweck; es ist auch bei ihren Vertretern Religion vorausgesetzt; aber sie stellt sich der Religion und deren Funktionen objektiv gegenüber.

2. Das Verhältnis der Theologie zur Profanwissenschaft.

Es ist für Schleiermacher gar nicht zweifelhaft, dass die Profanwissenschaft sich auch mit der Religion zu beschäftigen das Recht und die Pflicht hat. Die allgemeinen, spekulativen Fragen behandelt die philosophische Ethik; auf den Unterschied der einzelnen positiven Religionen hat die Geschichtswissenschaft einzugehen. Worin liegt der Unterschied zwischen diesen Disziplinen und der Theologie? Der Theologe hat einmal nicht wie der spekulierende Philosoph das allgemeine Wesen der Religion aufzuzeigen und ihr Recht aus der Menschennatur zu erweisen. Die Religion ist für ihn etwas Gegebenes, und die Rechtsfrage kommt gar nicht mehr in Betracht. Insoweit ist die theologische Betrachtung derjenigen der Geschichtswissenschaft koordiniert. Aber von ihr unterscheidet sie sich in andrem.

Der Gegenstand des Historikers ist die Gesamtheit der Religionen; eine Beschränkung dieses Stoffs könnte nur zufällige Gründe haben. Der Theologe hat es bloss mit einer einzigen Religion zu thun, und zwar mit derjenigen, zu deren Bekennern er selbst gehört und deren Zwecke er durch seine Arbeit fördert. Wenn ein deutscher Gelehrter etwa die indische Religion zu seinem Studium macht, so ist er damit kein Theolog, sondern er bleibt Historiker.

Nun aber beginnen die Schwierigkeiten. Schleiermacher will nämlich durchaus nicht etwa zugeben, dass die Theologie keine Wissenschaft sei; sie ist nur eben Wissenschaft mit einem bestimmten praktischen Zweck, „positive Wissenschaft“ (1), wie z. B. auch die Medizin. Ja er nimmt an, dass alle Sätze, die in der Theologie vorkommen, auch in der Profanwissenschaft ihren Platz finden könnten, dass also ein sachlicher Widerspruch in den beiderseitigen Aufstellungen nicht entstehen kann. Das, was einen Satz theologisch macht, liegt bloss in der Gesinnung dessen, der ihn vertritt, in dem „Z w e c k“ der Kirchenleitung, den er verfolgt.

„Dieselben Kenntnisse ohne jenen Zweck hören auf theologische zu sein und fallen jede einer andern Wissenschaft

anheim“ (2). Z. B. „die Kirchengeschichte ist ihrem Inhalt nach ein Teil der neueren Geschichte, vorzüglich der Sitten- und Bildungsgeschichte“ (24). Allerdings scheint insofern auch noch ein sachlicher Unterschied vorzuliegen, als die historische Theologie die Geschichte der betreffenden Kirche nicht in den Zusammenhang des Ganzen stellt. Aber auch der profanen Geschichte würde Schleiermacher das Recht geben, ein bestimmtes Gebiet, z. B. die Geschichte des preussischen Staats relativ zu isolieren. „Die Geschichte des Christentums lässt sich ansehen als eine einzelne Periode in der Religionsgeschichte überhaupt. Aber es lässt sich auch ansehen als ein eigenes geschichtliches Ganzes. Die historische Theologie fasst die letztere Ansicht auf“ (26).

Auch die Sätze der praktischen Theologie haben allgemeine Giltigkeit; jeder muss anerkennen: so und so muss die christliche Kirche regiert werden — vorausgesetzt nämlich, dass sie existieren soll.

Nur eine theologische Disziplin scheint der Harmonisierung mit der weltlichen Wissenschaft hartnäckig zu widerstreben, die Dogmatik, in deren Namen Schleiermacher die Ethik einbegreift. Denn wenn Dogmatik Lehre der Kirche ist, so kann sie unmöglich von den ausser der Kirche Stehenden auch anerkannt werden. Aber wir haben schon gesehen, wie Schleiermacher die Sache wendet.

Die Dogmatik berichtet bloss, was in einer bestimmten Kirche gelehrt wird, sie ist „historisch“. Ihre Sätze alle sind nichts als historische Feststellung eines Thatbestands, und es ist unwesentlich, dass für diese Arbeit auch „divinatorisches“ Vermögen in Betracht kommt (60). So kann man also sagen: die christliche Dogmatik gehört in die Geschichte der religiösen Lehrmeinungen, sie ist Geschichte der Volksmetaphysik oder wie man sagen will. So verstanden sind ihre Aufstellungen zweifellos von allgemeiner Giltigkeit: es kann z. B. niemand bestreiten, dass die christliche Kirche lehrt, Jesus Christus sei der Erlöser der Welt. Schleiermacher sagt nur, der Dogmatiker sei nebenher auch noch persönlich für das interessiert, was er wiedergiebt, und er habe einen praktischen Zweck im Auge; sonst würde er die christliche Lehre nicht so isolieren

und die Darstellung derselben nicht in ein Ganzes zusammengehöriger Disziplinen, genannt Theologie, eingliedern. Es wird auch hier wieder der Standpunkt des philosophischen „Rationalismus" vertreten; „das religiöse Interesse und das wissenschaftliche können einander nie in den Weg treten" (55).

Aus dem Gesagten erhellt, dass es unrichtig ist, wenn man sagt: für Schleiermacher sei die Theologie Wissenschaft nur durch ihre Form, nicht durch den Inhalt. Das Verhältnis ist das umgekehrte. Inhaltlich könnten alle Sätze der Theologie auch in der profanen Wissenschaft stehen. Wenn etwas an ihr unwissenschaftlich ist, so ist es die Form; die Vereinigung so verschiedener Disziplinen, wie sie unter dem Namen der „Theologie" laufen, ist subjektiv bedingt, sie gehört, um mit der philosophischen Ethik zu reden, nicht zum „identischen Erkennen".

Das Spezifische an der Theologie ist also die isolierende Form der Betrachtung und die Vereinigung verschiedenartiger Wissenskomplexe zu einem organisch gegliederten Ganzen. Schleiermacher giebt aber noch einen weiteren formalen Unterschied von der profanen Wissenschaft zu; die Theologie hat auch eine besondere Terminologie, die ihr aus der Bibel und den Bekenntnissen überliefert ist. Aber das ist dann auch alles, was Unterscheidendes gesagt werden kann.

Die sachliche Übereinstimmung wird nun nicht bloss behauptet, sondern auch zur Forderung erhoben, die der Theologe zu erfüllen hat. Schleiermacher stellt sich zwar in einem Punkt immer in Gegensatz zu Hegel. Das eigentliche Positive einer Religion kann nicht konstruiert werden; z. B. „das Christentum lässt sich nicht aus allgemeinen Ideen ableiten" (11). Das Geschichtliche und Individuelle bleibt ihm ein Mysterium, vor dem die ratio Halt macht. Es muss als Thatsache hingenommen werden. Aber doch kann es auch nach Schleiermacher wissenschaftlich nicht verstanden werden durch bloss empirische Beobachtung; die richtige Methode ist aus Empirie und Spekulation kombiniert (11). Und alles, was die Theologie aussagt, ist durch die Philosophie beeinflusst und muss sich bewähren an der übrigen Wissenschaft. „Die Bildung der Lehre wird vorzüglich affiziert durch die herrschenden

Philosopheme und den wissenschaftlichen Zustand überhaupt" (47). „Die allmähliche Bildung des Lehrbegriffs ist" zugleich auch „das Aufsuchen des Orts für die Aussagen des christlichen Gefühls in dem geltenden philosophischen System (50); ja es wird „Übereinstimmung mit zugestandenen philosophischen Sätzen" verlangt (50). Jedes Element muss die Art, wie es bestimmt ist, bewähren am Kanon sowohl als an der Spekulation" (60). Und jede Theologie, speziell jede Dogmatik muss „sich an ein philosophisches System anschliessen" (61).

Besonders deutlich erhellt die Abhängigkeit der Theologie von der übrigen Wissenschaft aus ihrem ersten Hauptteil, aus der „philosophischen Theologie". Sie hat für die übrigen Teile, den historischen und praktischen, eine grundlegende Bedeutung. Sie „enthält" „die gesamten Prinzipien der theologischen Denkungsart eines jeden" (23); sie ist „die Wurzel der gesamten Theologie" (7). „Die ganze Organisation der historischen Theologie gründet sich auf die Resultate der philosophischen" (70). Und das gleiche gilt von der praktischen (73).

Was ist nun aber die „philosophische Theologie"? Schleiermacher sagt allerdings, das Prädikat „philosophisch" komme ihr „nur im weiteren Sinn" zu (13). Er sucht ihr den theologischen Charakter zu wahren, indem er ihr die Aufgabe zuerteilt, „das Wesentliche des Christentums zu verstehen" (7). Aber das ist schon eine verdächtige Behauptung; sie muss, um ihre Aufgabe zu erfüllen, „ihren Standpunkt in Beziehung auf das Christentum über demselben nehmen" (12; 70). Das stimmt offenbar nicht mit der prinzipiellen Voraussetzung, dass alle Theologie die bestimmte Religion als gegeben voraussetzt. Aber sie bedient sich auch bei Lösung ihrer Aufgabe sehr zweifelhafter Mittel. Sie muss sich auf die philosophische Ethik stützen (9). Diese stellt „die Idee der Religion im allgemeinen" dar (12) und „weist das Gebiet des Veränderlichen nach, welches die Keime alles Individuellen enthält" (7). Und „hieraus" hat die philosophische Theologie nun „das Wesentliche des Christentums zu verstehen" (7). So steht also Schleiermacher in seiner philosophischen Theologie mit einem Fuss auf dem Boden der Theologie, mit dem andern auf dem der

Philosophie, und damit gerät die ganze Theologie in Abhängigkeit von der Spekulation und Profanwissenschaft.

So gewiss Schleiermacher je länger je entschiedener die Religion vom Wissen trennte, so wenig führt er hier doch eine scharfe Scheidung von theologischem und profanem Wissen durch. Er erkennt nur einen Unterschied in dem Zweck und in der Form, nicht in der Sache an.

Zweite Ausgabe 1830.

Die zwei Jahrzehnte, die zwischen der ersten und der zweiten Auflage der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" hingingen, haben im Prinzipiellen nichts geändert. Die Paradoxien sind hier dieselben wie dort. Wir erweisen dies, indem wir uns wieder an das oben befolgte Schema der Behandlung anschliessen.

1. Theologie und Religion.

Das Wort „Religion" vermeidet die neue Ausgabe so weit wie möglich; sie sagt dafür einerseits „bestimmte Glaubensweise" (1), andererseits „Gottesbewusstsein" (1) oder noch lieber „frommes Selbstbewusstsein" (z. B. 70), „Frömmigkeit" (z. B. 26). Diese Änderung der Begriffe und ihr mutmasslicher Grund ist uns schon oft genug begegnet. Das fromme Selbstbewusstsein wird dem „sinnlichen Selbstbewusstsein" entgegengesetzt (125). Andererseits unterscheidet es sich als frommes Selbstbewusstsein von allem objektiven Bewusstsein (101) und ferner — was bei dieser Definition der Religion nicht gleich ins Auge springt — von aller Willensthätigkeit.

Die Thatsache, dass im Zusammenhang mit der Religion bezw. Frömmigkeit bestimmte Komplexe von Vorstellungen und

bestimmte Bethätigungen des Willens auftreten, behandelt Schleiermacher in der alten, vorsichtigen Weise. „Lehre und Verfassung“ sind die „Funktionen“ einer bestimmten Glaubensweise (70); in ihnen „spricht sich das Wesen“ dieser „vorzüglich aus“ (28); „Kultus und Sitte“ (beides zum Handeln gehörig) „sollen an sich der adäquate Ausdruck der an jedem Ort herrschenden Frömmigkeit sein“ (135; cfr. 96). Dazu treten nun aber doch einige Formeln, die genauer sind und einen innigeren Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und frommem Vorstellen und Handeln vermitteln.

Das religiöse Bewusstsein wird — durch die katechetische Thätigkeit — „nach der Seite des Gedankens hin“ „belebt“ und „nach der Seite des Impulses“ „erweckt“ (125). Das fromme Selbstbewusstsein „wird“ „zum Gedanken“ (119); in der Bildung der Lehre „bringt sich das fromme Selbstbewusstsein zur Klarheit“ (70). In solchen Sätzen macht es sich doch bemerklich, dass Schleiermacher inzwischen selbst eine Glaubenslehre geschrieben und sich das Verhältnis von Religion und Dogma näher überlegt hatte. Aber vor zu weitgehenden Folgerungen muss man sich hüten. Schleiermacher ist nach wie vor weit weg von der Erkenntnis, dass sich das Individuum selbst seine Frömmigkeit zur Klarheit zu bringen das Bedürfnis hat. Dogmatische Sätze werden nur formuliert, um sich gegen andere auszudrücken, zum Zweck der religiösen Gemeinschaftspflege. Die Lehre gehört mit der „Kirche“ und die Kirche mit der Lehre zusammen (57). Es ist uns ja von der Ethik her bekannt, dass Schleiermacher alles Denken nur in Beziehung zur Sprache, zum Sätzebilden setzt; demgemäss fällt auch das den dogmatischen Sätzen zu Grund liegende Vorstellen in das Gebiet der Lebensbethätigungen nach aussen, der Wechselbeziehungen unter den Gliedern der Kirche, und es dient streng genommen nicht der individuellen Frömmigkeit des Einzelnen. Ferner aber wiederholt Schleiermacher den alten Satz, dass das Vorstellen eines frommen Menschen zum Objekt eben nur seine Frömmigkeit habe (74). Für die Frömmigkeit selbst macht es natürlich dann gar nichts aus, wie entwickelt das religiöse Vorstellen und sein Ausdruck ist; dieser kann „volksmässig“ sein, so ist es bei der grossen Masse;

er kann aber auch „didaktisch“ (90), „wissenschaftlich“ werden — so ist es bei einigen Wenigen (120; 88). Die wissenschaftliche Form bildet sich erst bei einem fortgeschritteneren Stadium der religiösen Gemeinschaft heraus (2). Und zwar treiben nur diejenigen theologische Wissenschaft, die zur „Leitung“ der Kirche berufen sind (4). Das Resultat ist also: Vorstellungen und Sätze gehören zur Frömmigkeit des Individuums wesentlich überhaupt nicht; in volksmässiger Form sind sie nötig zum religiösen Austausch der Frömmigkeit unter den Gliedern der Kirche; in wissenschaftlicher Form sind sie nötig für die Leitung der Kirche.

2. Theologie und Profanwissenschaft.

Der Theologe hat also beim Betrieb seines Studiums einen praktischen Zweck und ist für das, worauf sich seine Arbeit bezieht, subjektiv voreingenommen (82; 4; 5). Das hindert nach Schleiermacher nicht, dass er „wissenschaftlich“ ist; seine Wissenschaft ist eben eine „positive“ (1). Allerdings liegt für ihn die Gefahr der „Parteilichkeit“ nahe; aber er kann sie vermeiden, wenn er nur den „wissenschaftlichen Geist“ sich als Korrektiv dienen lässt (104). Wissenschaftlich — darin stimmt die zweite Auflage mit der ersten überein — wissenschaftlich ist die Theologie wegen des Inhalts ihrer einzelnen „Elemente“ (1); nicht wissenschaftlich ist nur die durch den Zweck der Kirchenleitung bedingte Auswahl und Ordnung dieser Elemente. Auch die Dogmatik ist wissenschaftlich wegen ihres Inhalts; nur muss dabei wieder vorausgesetzt werden, dass sie historisch, berichtend ist. Das Prädikat „systematisch“ hat für Schleiermacher nur eine negative Bedeutung: die Glaubens- und Sittenlehre einer bestimmten Glaubensweise ist kein „Aggregat“ (46). Aber die Lehre einer einzelnen Kirche ist nicht „systematisch“ im Sinn von allgemeingiltig; wissenschaftlich, allgemein giltig ist nur die historische Darstellung dieser Lehre (46), in dieser Beziehung allerdings — wenn man will — die Form jener Disziplinen. Die einzelnen Elemente der Theologie kommen aber nach Schleiermacher genau durch dieselben intellektuellen Funktionen zu stande wie alle Wissenschaft; es sind z. B. auch

für den Theologen die gewöhnlichen Grundsätze der geschichtlichen Forschung massgebend (35). Er benützt deshalb auch ohne Arg Philologie u. s. w. als Hilfswissenschaft (41, 3, 34, 35, 108, 90). Freilich scheint uns Schleiermacher eine Antwort schuldig zu bleiben. Die Profangeschichte erkennt nirgends eine Grenze ihrer nach Ursachen und Zusammenhängen suchenden Betrachtung an; sie stellt alles Einzelne als Glied einer Entwicklung hin und macht darin auch mit dem Christentum keinen Unterschied (38). Für den christlichen Theologen aber ist das Christentum etwas Unnahbares, schlechthin Ursprüngliches (39). Schleiermacher sucht auf folgende Weise eine Vermittlung herzustellen: auch die Weltgeschichte kann und muss anerkennen, dass das Christentum „eine eigene Entwicklung eingeleitet“ hat (34), ein „weltgeschichtlicher Wendepunkt“ ist (70), dass es also etwas Eigenartiges, nicht völlig zu Erklärendes ist. Aber das bedeutet doch keinen prinzipiellen Unterschied des Christentums von den andern Religionen, und man wird sich nicht verhehlen dürfen, dass damit eine wirkliche Lösung des Problems nicht geliefert ist.

Das Prädikat der „Wissenschaftlichkeit“ kommt also der Theologie zu, weil ihre einzelnen Elemente wissenschaftlich d. h. nach der sonst giltigen wissenschaftlichen Methode gewonnen sind. Dagegen gehört die Theologie nicht etwa in den Zusammenhang des ganzen Wissens; es ist keine Rede davon, dass sie als Ganzes einen bestimmten Platz im System des Wissens ausfüllt. Sie ist von diesem Gesichtspunkt aus etwas Willkürliches. Aber eines wird ihr doch noch zuerkannt: ihre Grundlage ist die allgemeingiltige, wissenschaftliche. Wieder wie in der 1. Auflage unserer Schrift wird als erstes Stockwerk die „philosophische Theologie“ hingestellt und auf ihm das ganze übrige Gebäude aufgebaut (107). Sie aber wächst nicht frei aus dem Boden heraus, sondern sie ruht auf dem Unterbau des allgemeinen Wissens (12). Sie selbst schon gebraucht bei der Definition des Christentums die Mittel der Wissenschaft überhaupt: empirische Beobachtung verbunden mit spekulativen Gesichtspunkten (9, 15, 28). Aber sie setzt auch andere Disziplinen als vorhanden voraus. Einmal — und das ist eine Neuerung der zweiten Auflage — gehört zu ihren

Voraussetzungen die „Religionsphilosophie“, d. h. diejenige „kritische“ Disziplin, die den Versuch macht, die historisch gegebenen Glaubensweisen in das durch die Spekulation nahegelegte Schema einzugliedern (10). Das Wesen des Christentums z. B. kommt so zweimal zur Behandlung: in der Religionsphilosophie und in der philosophischen Theologie, und Schleiermacher macht die Sache dadurch noch peinlicher, dass er wieder wie früher behauptet, die philosophische Theologie müsse sich über das Christentum stellen (15). Religionsphilosophie aber und deshalb philosophische Theologie und überhaupt Theologie giebt es nicht ohne spekulative Ethik (11, 13, 15, 90). So hängt also die Beschaffenheit der Theologie eines Mannes schliesslich an dem spekulativen Standpunkt, den er einnimmt. Und wir wären bei dem Satz angekommen, dass zwar vielleicht die Religion, durchaus aber nicht die Theologie von der Philosophie unabhängig ist (71). Aber Schleiermacher beruhigt uns wieder über diesen gefährlichen Satz. Es ist nach seiner Meinung doch mehr nur die Form, die „Terminologie“, die von der Philosophie entlehnt wird (96), es ist nur der „didaktische Ausdruck“, der sich an ein philosophisches System anschliesst (90). Und wenn es auch nicht wünschenswert ist, dass ein und derselbe Theologe in den verschiedenen Disziplinen der Theologie von verschiedenen philosophischen Schulen sich beeinflussen lässt (96), so steht es für Schleiermacher doch fest, dass sich die Theologie „an jedes philosophische System anschliessen kann, welches nicht das religiöse Element überhaupt oder in der besonderen Form, welcher das Christentum zunächst angehören will, durch seine Behauptungen ausschliesst oder ableugnet“ (90). Ein solches System, sagt Schleiermacher bezeichnender Weise, wäre aber „auch schwerlich philosophisch“ (90). Die Theologie kommt so auch nie in die Lage, der wirklichen Wissenschaft etwa zu widerstreben (23, 101). Es tritt an diesem Punkt jene Anschauung zu Tage, dass der „religiöse Gehalt“ (90) verschiedene Formen seines Ausdrucks zulässt, dass die erkenntnismässige Formulierung für ihn gleichgiltig und ihm nie adäquat ist. Und darin spricht sich jene bekannte Unterschätzung der Bedeutung aus, welche das Erkennen im religiösen Leben thatsächlich hat.

IV.

Die späteren philosophischen Arbeiten.

Dialektik.

Entwurf von 1811—1812.

Beilage A in Jonas' Ausgabe, S. 313—361.

Auf dem Gebiet der Philosophie hatte Schleiermacher, wenn man von seiner Bearbeitung der Geschichte derselben absieht, bis zum Jahre 1811 nur eine Disziplin behandelt, die Ethik. In rascher Folge schliessen sich nun Entwürfe über die andern systematischen Gebiete der Philosophie an. Den Reigen eröffnet die „Dialektik".

Die philosophische Ethik war, um mit Schelling zu reden, ein Teil des „realen Wissens". Nun machte Schleiermacher auch den Schritt ins Trans-Reale, er wollte eine „Art spekulativer Philosophie unter dem Titel Dialektik" geben (Br. IV 186 f.). Der Gedanke war für ihn nichts Neues. Schon im Jahr 1800 rief er aus: „Als ob Schelling die Transszendentalphilosophie gepachtet hätte! Ich denke, ich will mir mein Recht daran nicht nehmen lassen" (Br. III 233; vgl. 237).

Sein Recht auszuüben versäumte er aber lange. Vielleicht nicht zum wenigsten aus inneren Gründen. Sein erkenntnistheoretischer Standpunkt machte ihm die Aufgabe zu einer besonders schweren; eine dogmatische Metaphysik, eine naive Spekulation, wie sie der Welt von Schelling und andern Zeitgenossen beschert ward, lag ihm ferne. Aber was ihm „lange im Kopfe spukte" (Br. m. G. 87 m; vgl. 94 m) kam schliesslich doch zu stand. Vielleicht aus zwei Hauptgründen. Der eine

liegt im Namen „Dialektik“ angedeutet: Plato hatte mit den Jahren einen vermehrten Einfluss auf Schleiermacher gewonnen. Und das Treiben und der nach seiner Überzeugung unberechtigte Erfolg der Transszendentalphilosophen par excellence, Fichte, Schelling, Hegel, reizte ihn, seine eigene Anschauung sich zu formulieren und andern darzubieten.

Das Manuskript der im Jahr 1811—1812 gehaltenen Vorlesung ist am Anfang und am Ende verstümmelt. Wir sind schon dadurch verhindert, an dieser Stelle den Begriff der Dialektik genauer zu untersuchen. Für unsern Zweck genügt es auch, unbestimmt zu sagen: Schleiermachers Dialektik enthält seine Theorie des „Erkennens“ oder „Wissens“. Das Wissen, die Wissenschaft ist ihm eine Thatsache; einen Beweis für sie will er nicht erbringen. Er sucht nur die Voraussetzungen auf, die dem Wissen zu Grunde liegen, indem er es analysiert.

Er konstatiert — um eine ganz kurze Skizze zu zeichnen — zwei Hauptmittel des Wissens: „Urteil“ und „Begriff“. Das Urteil bezieht sich mehr auf das Einzelne und ist die Form des empirischen, historischen Wissens (324 o), während der Begriff als Darstellung des Allgemeinen das philosophische Erkennen repräsentiert (324 m). Entweder bedient sich das erkennende Subjekt der Induktion oder der Deduktion (342 ff.; 351 ff.). Es muss nur im Auge behalten werden, dass Schleiermacher keinen absoluten Gegensatz festlegen will; nur ein Mehr oder Minder will er charakterisieren (351). In Wirklichkeit kommt nach ihm das Erkennen durch Zusammenarbeiten von Induktion und Deduktion zu stand (355 u); und diese zusammengesetzte Methode heisst er „Kombination“ (356 o), ihr nie ganz erreichtes Resultat „Anschauung“ (355 u).

Alles Wissen beruht nun nach Schleiermacher auf der „Übereinstimmung des Denkens und Seins“ (332 o); zwischen beiden herrscht „Korrespondenz“ (330 o) oder wie mit der Terminologie der Zeit gesagt wird, Identität. Das Ganze des Wissens deckt sich mit dem Ganzen des Seins (333 o; 325 o); das Sein ist vernünftig, logisch — durch diesen Grundsatz stellt sich Schleiermacher auf die Seite des objektiven Idealismus. Er knüpft in der Dialektik speziell an Plato an, indem

er den „angeborenen Ideen“ in seinem System einen Platz anweist. Aber er wahrt sich seine Eigenart, wie sie durch Kant gebildet ist. Er lässt das Reale nicht etwa vom Idealen verschlungen werden; er denkt sich auch nicht etwa einen beziehungslosen Parallelismus.

Nein, Ideales und Reales treten in Wechselverhältnis zu einander, und nur dadurch entsteht Wissen. Das Reale ist als Stoff gedacht, dessen sich das Ideale als Form bemächtigt (332 m). So beansprucht Schleiermacher die „Mitte zwischen Idealismus und Empirismus“ (319), „Materialismus und Spiritualismus“ (331) einzunehmen. Es ist für unsern Zweck überflüssig, die Schwierigkeiten dieser Theorie zu erörtern; wir haben nur die Sätze selbst zur Kenntnis zu nehmen.

Nun sagt Schleiermacher: die dem Wissen zu Grund liegende Voraussetzung von der Identität des Seins und Denkens ist transszendenter Art, ist transszendental, und dieses Wort können wir in seinem Sinn zunächst einfach so erklären: sie überschreitet das Gebiet der Erfahrung, das Bewusstsein. Mit aller Schärfe des entsagungsvollen Kritizismus hält Schleiermacher daran fest: das „Trans“ kann nicht deduziert und bewiesen, sondern nur vorausgesetzt werden. Es liegt uns nahe, zu sagen: jenes Voraussetzen ist doch noch nichts Transszendentes, es fällt als Thatsache ins Gebiet der Erfahrung. Aber Schleiermacher will eben nicht bloss eine psychische Thatsache konstatieren, sondern zugleich damit ist es ihm um den Nachweis der Berechtigung jener Voraussetzung zu thun. Und nun zeigt sich sofort, warum er diese Voraussetzung transszendental nennt: sie ist „abgeleitet aus der ursprünglichen Identität des Denkens und Seins im Absoluten“ (332 o; 329 o). Hier macht also Schleiermacher wieder zwei Voraussetzungen, die er nicht beweisen kann und will: das Absolute ist Identität des Realen und Idealen, und: aus dieser Identität ist die im Wissen vorausgesetzte Identität des Denken und Seins abgeleitet.

So kommen wir zu dem Satz: „Die Idee des Absoluten ist überall im Denken“ (330 m); „das Absolute ist Fundament alles Denkens“ (328 u); „wir haben den Begriff des Absoluten als formelles Element aller Akte des Erkennens“ (328 m);

„die Gottheit ist als transszendente Idee das formelle Prinzip alles Wissens“ (328); sie ist „regulatives Prinzip“ (363 o).

Nun schliesst aber Schleiermacher hieran höchst bedenkliche Sätze an. Statt dabei stehen zu bleiben, dass das Absolute als Identität die natürlich unbewusste formgebende Voraussetzung unsres Erkennens sei, sagt er: wir haben im Erkennen die Idee Gottes, — und statt einer Form des Erkennens ist das Absolute unter der Hand ein Gegenstand des Erkennens geworden („das Erkennen Gottes“) (320). Nun ist Schleiermacher in den Widerspruch verwickelt. Die Gottheit ist einerseits „unbegreiflich“ (322). Andererseits werden komplizierte Versuche gemacht, einen „guten“ „Begriff der Gottheit“ zu gewinnen (348 u; 322 m). Der Widerspruch wird in unsrem Entwurf an einigen Stellen dadurch abgeschwächt, dass er auf eine Verschiedenheit im Grad der Bewusstseinsdeutlichkeit reduziert wird: zunächst hat das denkende Subjekt — nämlich in jenem regulativen Prinzip des Absoluten — „nur das dunkle Bewusstsein des Absoluten“ (351 m; 351 u). Es wird dann auch gesagt: das Subjekt hat zunächst nur ein „Fachwerk“ (352 u). Aber das Fachwerk wird doch ausgefüllt. „Das Absolute steht unter der Form der Identität, welche aber die Fülle der Gegensätze unter sich und in sich begreift“ (324 u). Das Absolute und das totale „Zusammensein aller einzelnen Dinge ist eins und dasselbe“ (325 m). „Sofern wir an der Vervollständigung der realen Wissenschaften arbeiten, sind wir im Bilden der lebendigen Anschauung Gottes begriffen“ (328). „Unser Wissen um Gott ist vollendet mit der Weltanschauung“ (322). Es wird zwar festgehalten, dass das reale Wissen und also auch das Erkennen Gottes niemals vollendet ist; es wird auch festgehalten, dass die Idee der Gottheit niemals „isoliert“ (322), sondern immer nur im Zusammenhang mit den Gegenständen der Erfahrung, mit der „Welt“ (329 o) gewonnen wird. Aber in einem Punkt hat doch Schleiermacher die kritische Vorsicht verleugnet: er hat sein formales Prinzip der Identität des Denkens und Seins ohne weiteres in etwas Materiales, in eine „Idee“, in etwas Gedachtes verkehrt.

Es wird noch mehr behauptet. Von dem Satz: die Idee des Absoluten ist in dem Denkenden — wird zu dem neuen

weitergegangen: das Absolute selbst ist in dem Denkenden. Schleiermacher scheint hier fast ans Mythische zu streifen. Sein Schluss ist der folgende: „Die Idee des Absoluten wäre nicht regulatives Prinzip ohne sein Leben in uns" (354 o). „Sofern der Begriff des Absoluten in uns ist, ist auch das Absolute selbst in uns" (328). „Sofern wir das Absolute selbst nicht sind, haben wir auch seinen Begriff nicht" (318). So sind wir also selbst „ein Bild der Gottheit" (322). Denselben Sinn hat der Satz, den die Dialektik als Parole ausgiebt: Identität des Transszendenten und des Formellen (327 u). Das Formelle am Erkennen ist die Vernunft, sofern sie den durch die Aussenwelt gegebenen Stoff in einer bei allen denkenden Subjekten identischen Weise verarbeitet. Diese Vernunft ist identisch mit dem Transszendentalen; an der ihm einwohnenden Vernunft hat also der Mensch das Absolute.

Nirgends in dem ersten Entwurf der Dialektik wird dieses Einwohnen der Gottheit in dem wissenden Subjekt als „Religion" bezeichnet. Vielmehr wird jene Beziehung des Absoluten zum Wissen ausdrücklich von der „religiösen Form" unterschieden (330 m). Die Dialektik geht auf die Religion nicht ein. Wenn wir aber als selbstverständlich annehmen, dass Schleiermacher auch 1811—1812 das Gefühl als die Form der Religion betrachtete, so ist ein Satz nicht unwichtig, durch den das auf die Gottheit sich beziehende „Gefühl" dem auf sie sich beziehenden Erkennen in folgender Beziehung gleichgestellt wird (322 m). So wenig es eine isolierte Anschauung Gottes giebt, so wenig ein Gefühl, dessen ausschliesslicher Inhalt die Gottheit selbst wäre. Vielmehr ist es offenbar das im Subjekt selbst immanente Absolute, durch welches das religiöse Gefühl erregt wird. Insofern giebt es auch keine adäquate Erfassung der Gottheit im Gefühl (322 m). Diese Anschauung ist sehr bemerkenswert.

Schon 1811—1812 wird übrigens angedeutet, dass vom Standpunkt der Religion aus über das Absolute ausgiebigere Sätze sich ergeben als vom Standpunkt des Wissens. Es heisst: „Anders als dass die Gottheit als transszendentes Sein das Prinzip alles Seins und als transszendente Idee das formelle Prinzip alles Wissens ist, ist auf dem Gebiet des Wissens

nichts von ihr zu sagen. Alles andre ist nur Bombast oder Einwirkung des Religiösen, welches als hierher nicht gehörig hier doch verderblich wirken muss" (328 u). Indem Schleiermacher aber hier Religion und Wissen so scharf unterscheidet, lässt er durchblicken, dass die Sätze, die etwa noch der Religiöse über die Gottheit aufstellt, kein Wissen sind und keinen Erkenntniswert haben.

Sonst steht sich beides, Erkennen der Gottheit und religiöses Gefühl in dem ersten Entwurf der Dialektik, soviel sich erkennen lässt, koordiniert zur Seite. Er bestreitet nicht etwa die Berechtigung des religiösen Gefühls; aber andrerseits steht ihm fest, dass auch der Wissende, sofern sein Wissen auf dem Transszendenten ruht und ihm selbst das Absolute einwohnt, zur Gottheit hingeführt wird. Wissen und Gefühl verhalten sich also in dieser Beziehung wie zwei verschiedene, gleich gute Lösungen derselben Aufgabe.

Der Entwurf von 1814.

Seite 1—312 in Jonas' Ausgabe.

Das Manuskript dieser neuen Vorlesung über Dialektik ist vollständig und wesentlich ausführlicher als dasjenige von 1811—1812. Gleichwohl bezeichnete Schleiermacher auch die neuen Aufzeichnungen nur als „die erste Vorbereitung zu einem künftigen Kompendium" (Briefw. m. G. 1814 S. 121 m). Will man ihm gerecht werden, so darf man nicht vergessen, dass seine Aufstellungen, wie sie uns zur Grundlage des Folgenden dienen, nicht für den Druck fertig gemacht waren.

Die Dialektik hat zu ihrem Gegenstand das menschliche „Wissen". Aber nicht das einzelne Wissen für sich, sondern „den innern Zusammenhang alles Wissens" (21). Diesen Zu-

sammenhang zu „machen“ ist Sache der „Philosophie“, die deshalb „das höchste Denken mit dem höchsten Bewusstsein“ darstellt (3). Die Dialektik ist mit ihr nicht etwa identisch; sie stellt nämlich nicht von selbst diesen Zusammenhang her. Sie liefert dazu nur eine Vorarbeit, sie ist nur „ein Mittel, um die Philosophie als Wissenschaft darzustellen“ (20 o). Sie sucht nur „die Prinzipien des Philosophierens“ auf (27; 8); sie will dieselben „zu möglichst klarem Bewusstsein bringen“ (20 m), damit die Philosophie selbst dann sicheren Boden hat. Genauer gesagt ist sie nicht etwa selbst Wissenschaft; es giebt nach Schleiermacher, der hier gegen Fichte opponiert (20), keine Wissenschaft jener Prinzipien, keine „Wissenschaftswissenschaft“; Schleiermacher will nur eine Kunstlehre des Philosophierens oder — abgekürzt — des Wissens geben (8; 12); damit knüpft er an Plato an.

Wenn die Dialektik so „Organon des Wissens, d. h. Sitz aller Formeln seiner Konstruktion“ ist (22), so darf man doch nicht meinen, sie habe nur auf jenes philosophische Wissen Bezug. Nein auch über „jedes einzelne als Wissen Gegebene“ „orientiert sie durch Anknüpfung an die Prinzipien“ (22); sie ist „auch Kunst der philosophischen Kritik für jedes fragmentarisch gegebene Wissen“ (20 o). Im Gegensatz zu den Philosophen seiner Zeit giebt nämlich Schleiermacher keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Wissen des Philosophen und des gemeinen Mannes zu. „Das gemeine Wissen“ gehört mit „dem höheren“ auf eine Linie (24; 25; 28 o). Bei letzterem kommt nur der bestimmte Wille zu wissen hinzu (175); es ist bei ihm „aus einem Handeln hervorgegangen“ (9 o). Deshalb hat das gemeine Wissen auch das gleiche Prinzip wie das philosophische und gehört also auch in den Bereich der Dialektik; nur ist dieses Prinzip in ihm „bewusstloses Agens“, im höheren Wissen „ein sich selbst durch seine Handlungen zum Bewusstsein kommendes“ (28). Nur um ein stärkeres oder schwächeres Wirken des Prinzips kann es sich hier und dort handeln (28); wenigstens einige klare Momente hat jeder in seinem Wissen (29), und „reines Wissen“ giebt es „in der Realität“ überhaupt nicht, auch nicht im Kopf des Philosophen (68).

Wie ist nun aber der Stoff der Dialektik genauer zu be-

stimmen? Wir nehmen den Satz vorweg, dass alles reale Wissen in Urteilen und Begriffen verläuft (81; 130). Überspannt man diese Funktionen, so kommt man an die Grenzen des Wissens. „Ausserhalb und gleichsam unterhalb des Begriffs steht das Empfinden, die Aktion der noch nicht gewordenen Rezeptivität; ausserhalb und gleichsam oberhalb des Urteils steht das Wollen, die Aktion der schon objektiv gewordenen Spontaneität“ (81). Also Empfindung und Wollen sind noch nicht bezw. nicht mehr Wissen, gehören also nicht in die Dialektik. Es wird sich zeigen, wie Schleiermacher in dem Entwurf von 1814 gleichwohl nicht umhin kann, auch auf das Wollen seine Prinzipienlehre anzuwenden. Als untere Grenze würde man wohl neben der „Empfindung“ die ihr korrespondierende „Wahrnehmung“ (123) erwarten. — Auszuscheiden wäre ferner die „Phantasie“, welche als „die andre Form des höchsten Prinzips“ der Philosophie gegenübergestellt wird (15; 488).

So bliebe als Gegenstand der Dialektik das ganze Gebiet des „Denkens“ übrig. Aber es wird noch einmal ein bedeutender Abstrich gemacht. Denn „jedes W i s s e n ist ein Denken, aber nicht jedes Denken ein Wissen“ (39 f.). Jedem Wissen schreibt Schleiermacher jetzt ein begleitendes „Überzeugungsgefühl“ zu (49 f.; 148). Da dieses aber auch sonst vorkommt (50), so ist es kein sicheres Unterscheidungsmerkmal des Wissens. Schleiermacher scheint darauf den Ton zu legen, dass im blossen Denken die Vernunft und Organisation („Verstand und Sinnlichkeit“ bei Kant) nicht wie beim Wissen nach ihrem „allgemeinen Typus“, in ihrer für alle Individuen identischen Weise funktionieren (69; 48), sondern „eigentümlich“, also wohl unter der Herrschaft der „Phantasie“ stehen (480).

Schleiermacher sucht nun also eine Anleitung zu geben, nach der solches Wissen zu stand gebracht werden kann. Der „technische Teil“ kommt für uns wenig in Betracht. Dagegen interessiert uns der „transszendentale Teil“. Derselbe stellt zwei wesentliche Merkmale alles Wissens auf. „Dasjenige Denken ist ein Wissen, welches a) vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, dass es von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise produziert werde; und welches b) vorgestellt wird als einem Sein, dem darin Gedachten, entsprechend“ (43).

Wir wenden uns gleich dem zweiten Punkte zu, wobei übrigens darauf hingewiesen sein möge, dass die von Jonas geschaffene Überschrift „Transszendentaler Teil“ (39) auf die Ausführungen über den ersten Punkt, Identität der Produktion des Wissens, nicht passt.

Das Transszendentale am Wissen ist jene Beziehung desselben zum Sein. Schleiermacher findet, dass jeder Wissende voraussetzt, sein Wissen entspreche im ganzen wie im einzelnen einem Sein. Den beiden Hauptwissenschaften, Ethik und Physik, entsprechen die zwei Hauptgebiete des Seins, das Geistige und das Körperliche, „Sittenformen“ und „Naturformen“ (148). Die beiden Hauptmethoden des Erkennens, Urteil und Begriff, empirisches und spekulatives Wissen (130), haben ihr Pendant an dem Gegensatz des ruhenden und des veränderlichen Seins (111 f., 129 f., 127). Die Voraussetzung dieser Korrespondenz ist eine Thatsache. Schleiermacher fragt: worauf ruht sie?

In dem Entwurf der Dialektik von 1814 findet sich der Ansatz zu einer neuen Begründung der Sache, und zwar ein sehr einleuchtender, empirisch psychologischer Ansatz. Man könnte sagen — heisst es —, „Übereinstimmung des Gedankens mit dem Sein“ sei angesichts der völligen „Inkommensurabilität“ beider ein leerer Gedanke; „aber im Selbstbewusstsein[1]) ist uns gegeben, dass wir beides sind, Denken und Gedachtes, und unser Leben haben im Zusammenhang beider“ (53). Diese einfache, psychologische Begründung wird nun aber nicht festgehalten, oder vielmehr: sie wird ergänzt, metaphysisch vertieft. Jene Identität von Denkendem und Gedachtem hat ihrerseits ihren Grund wieder in der absoluten Identität des Realen und Idealen. Die Einheit im Wissen „ist nur zu denken durch die absolute Einheit“ (170) — dieser Gedanke

---

[1]) Es sei hervorgehoben, dass Schleiermacher hier unter „Selbstbewusstsein“ nicht das spätere „unmittelbare“, sondern das „reflektierte“ Selbstbewusstsein zu verstehen scheint; setzt er doch „Gleichheit“ desselben „in allen“ (108) voraus — das passt nur auf dasjenige Selbstbewusstsein, in dem sich das Subjekt selbst zum Objekt des Denkens macht; denn das unmittelbare Selbstbewusstsein ist eben der Sitz der Individualität.

kehrt in verschiedenen Wendungen immer wieder. Die transszendente Einheit wird auch das Absolute, ferner „Gott“ und „Gottheit“ genannt. So kann Schleiermacher sagen: die Idee der Gottheit ist „transszendentaler Mittelpunkt“ alles Denkens (82); sie „ist in jedem Wissen gleich sehr gegeben, sie ist das charakteristische Element des menschlichen Bewusstseins überhaupt“ (163). Damit ist zunächst nichts weiter gesagt, als: die Idee der Gottheit ist eine das Wissen bedingende, selbst nicht gewusste „Form“ des Wissens und Bewusstseins (169). Sie ist nicht mehr und nicht weniger, als die zweite „transszendentale“ Idee, die den andern Pol des Wissens verkörpert, die Idee der Welt (163 f.)

Schleiermachers Erkenntnistheorie geht ja von Kant aus. Was bei diesem „Sinnlichkeit und Verstand“ heisst, ist bei jenem die „organische“ und „intellektuelle Thätigkeit“. Jene liefert die Menge des Stoffs, diese die einheitliche Form. Deutlicher als 1811—12 stellt Schleiermacher in unserm Entwurf diese beiden, Einheit und Vielheit, als die Pole des Erkennens einander gegenüber. Beiden Faktoren giebt er eine Art metaphysischen Hintergrund, indem er sie zurückführt auf die transszendenten Begriffe „Gott“ und „Welt.“ [1]) Es ist wohl klar, dass diese Begriffe nur angeben, an welche „Formen“ das Wissen geknüpft ist. Nur das ist zunächst noch hinzuzufügen: als „transszendental“ müssen beide Ideen nichts bloss Form, sondern „auch Prinzip“ des Wissens sein (164 o, 17 m); sie heissen „treibende Prinzipien“ desselben (170), sie sind deshalb auch die Grundlage des „technischen“ Teils der Dialektik, der das Wissen „in der Bewegung“ betrachtet (173). Die Funktion beider ist hier auch verschieden: die Idee der Gottheit repräsentiert das Prinzip der Einheitlichkeit, diejenige der Welt das Prinzip des Fortschritts im Wissen (163). Sehr hübsch wird das Verhältnis folgendermassen formuliert: „Wie die Idee der transszendentale terminus a quo ist und das Prinzip der Möglichkeit des Wissens an sich, so ist die Idee der Welt der transszendentale terminus ad quem und das Prinzip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden“ (16 u).

Mit all dem ist aber noch nicht mehr gesagt, als dass

[1]) Vgl. Gottschick, Über Schls. Verhältnis zu Kant, S. 11.

beide Ideen thatsächlich und unwillkürlich und unbewusst in jedem Wissen wirksam sind. Allerdings die Dialektik zieht sie ans Licht des Bewusstseins und macht sie insofern zu Gegenständen des Wissens. Aber schon das kann vom Standpunkte des Kritizismus aus als bedenklich erscheinen; kann doch von ihm aus über Gott überhaupt nichts gesagt werden, und wenn wirklich Gott im Wissen eine Rolle spielt, so scheint die Aufgabe der Philosophie „gewusstes Wissen hervorzubringen" (184) eben unerreichbar.[1]) Jedenfalls ist aber die Idee Gottes in dem ganzen übrigen, nicht dialektischen Wissen nicht als Objekt präsent. Schleiermacher selbst sagt: „Das Setzen einer absoluten Einheit des Seins ist kein Denken; aber es ist die transszendentale Wurzel des Denkens und also auch des Wissens" (92). Bei allem Denken ist doch „Organisches", Sinnliches dabei; wie könnte man also Gott denken? (258)

Nun ist es schon verdächtig, wenn man immer von einer „Idee" der Gottheit spricht. Allerdings sagt Schleiermacher nie: „Begriff" der Gottheit; er beweist ausdrücklich, dass es so wenig einen Begriff Gottes als ein Urteil über Gott gebe (86). „Idee Gottes" deutet an, dass Schleiermacher etwas Objektives, Seiendes, nicht etwas bloss Gedachtes meint; die Ideen sind ja „der Realismus der Begriffe" (111). Schon hier könnte man Einwendungen machen. Nun widerspricht sich aber die Dialektik eigentlich selbst, indem sie die Lehre von jenen beiden transszendentalen Ideen als unser „transszendentales Wissen" bezeichnet, nachdem sie anderwärts (60) ausdrücklich gesagt hatte: „Das transszendentale Gebiet können wir" nicht bloss nicht zu einem Wissen, sondern auch „zu keinem Denken gestalten" (60). Beide Ideen werden nun „materialiter als Gedanken" betrachtet (99; 100). Gott heisst „absolutes Subjekt" (91), von dem allerdings „nichts zu prädizieren" ist, und es werden wieder umfangreiche Betrachtungen darüber angestellt, wie Gott und Welt richtig zu einander ins Verhältnis zu setzen sind. Allerdings wird das Verhältnis kritischer gefasst als im Jahr 1811—1812, wo die Idee Gottes auch zugleich das Prin-

[1]) Das stimmt allerdings zu der Dialektik als einer blossen „Kunst der Gesprächführung".

zip der Wissenserweiterung, also das Prinzip der Welt vertrat. Es wird jetzt streng geschieden zwischen beiden, mit dem Bemerken, dass deshalb doch keins ohne das andre gedacht werden könne, sondern immer nur ein Zusammensein beider zu konstatieren sei (165). Aber in einem Punkt scheint doch Schleiermacher wieder ganz unkritisch gewesen zu sein; er ist ohne es sich selbst bewusst zu sein von der Idee Gottes als unbewusster Bewusstseinsform zu der Idee Gottes als einem Bewusstseinsinhalt übergegangen.

Das Resultat ist also: man kann Gott im Wissen haben, ja man hat Gott in jedem Wissen — nur eben zusammen mit der Welt, nicht rein, sondern an anderem (154).[1] Es wird aber auch noch eine andre Wendung gebraucht: im Wissen haben wir Gott zwar nicht an sich, aber „in uns" (154; 156). Diese Wendung lag Schleiermacher durch den ganzen Gang der Untersuchung nahe. Die transszendentale Einheit des Wissens kommt ja nicht von aussen, sondern von innen, vom Subjekt. „Mit unserm Bewusstsein ist uns auch das Gottes gegeben als Bestandteil unseres Selbstbewusstseins sowohl als unsres äusseren Bewusstseins" (152). „Das Sein der Ideen in uns" — also offenbar auch der Idee der Welt — „ist ein Sein Gottes in uns" (154). „Gott ist uns also als Bestandteil unseres Wesens gegeben. Das uns eingeborene Sein Gottes in uns konstituiert unser eigentliches Wesen, denn ohne Ideen würden wir zum Tierischen herabsinken" (155 f.). Die Idee Gottes ist also nicht nur „regulatives", sondern auch „konstitutives Prinzip" (171 f.), und an Kant hat Schleiermacher gerade das auszusetzen, dass er den Ort „der Idee der Gottheit und den Zusammenhang ihres Seins in der Vernunft nicht nachgewiesen" hat (172). An diesem Punkt nähert sich Schleiermacher offenbar dem transszendentalen Ich Fichtes an. Er gebraucht geradezu den Ausdruck „wir sind Gott", fügt allerdings gleich hinzu: „Das heisst wir haben ihn in uns" (158). So sind wir also von der Thatsache, dass unser Wissen auf ein Vermögen der Einheit zurückweist, zu dem Satz gekommen, dass wir selbst Gott sind.

[1]) Gelegentlich wird diese Verunreinigung der Gottesidee auch auf die Sprache zurückgeführt (69).

Es ist kein Wunder, dass dieselbe kühne Schlussfolgerung auch noch auf anderm Wege sich darbietet. Obwohl die Dialektik zunächst nur vom Wissen reden will, kommt sie doch auch auf das Wollen. Das erklärt sich leicht daraus, dass Schleiermacher ja in den transszendentalen Ideen die Bestandteile des „menschlichen Bewusstseins überhaupt" gefunden hat. Auch der Wille als eine Seite des bewussten Lebens nimmt an jenen Ideen Anteil. Er wird zudem 1814 auch als ein Denken aufgefasst, das sich vom andern Denken nur dadurch unterscheidet, dass ihm das Sein nicht vorangeht, sondern nachfolgt (148). Auch für den Willen konstatiert deshalb Schleiermacher jene zwei Eigenschaften: „gemeinschaftliche Produktion" und „Korrespondenz mit dem Sein" (148). Wir bedürfen ebensogut eines transszendenten Grundes für unsere Gewissheit im Wollen als für die im Wissen, und beide können nicht „verschieden sein" (150). „Dass das äussere Sein für die Vernunft empfänglich auch das ideale Gepräge unseres Willens aufnimmt, dazu liegt der Grund in der rein transszendentalen Identität des Idealen und Realen" (150). In einer dem Obigen parallelen Weise wird dann behauptet, wir „haben" „Gott" im Wollen, genauer im „Gewissen", das hier an die Stelle des transszendentalen „Wissens" tritt. Aber wieder sieht sich die Dialektik bewogen zu gestehen, dass man auch hier Gott nicht an und für sich, sondern an anderem bzw. im Ich habe.

So entsteht schliesslich die Frage, ob es noch einen vollkommeneren Weg zu Gott giebt. Es wird nun das Gefühl auf seine Brauchbarkeit untersucht. Und hier bringt unser Entwurf der Dialektik eine neue Behauptung zu Tage.

Schon nach dem Bisherigen hätte Schleiermacher sagen können, man habe Gott im Gefühl; ist es doch so gut wie Wissen und Wollen zum Bewusstsein gehörig. Schleiermacher will nun aber dem Gefühl einen gewissen Vorrang einräumen; es soll sozusagen den direkten Zugang zu Gott vermitteln. Wie wird das aber theoretisch begründet? Das Gefühl ist „die relative Identität des Denkens und Wollens, das letzte Ende des Denkens, das erste des Wollens" (151). Aus dieser einfachen psychologischen Beobachtung entnimmt Schleiermacher eine metaphysische Folgerung: da wir eines transszendentalen

Grunds sowohl für unser Wollen als für unser Wissen bedürfen, und da dieser Grund für beide identisch sein muss, so „haben wir“ diesen gemeinsamen transszendenten Grund nur in jener relativen Identität des Denkens und Wollens, „im Gefühl“ (151). Und „das Gefühl von Gott ist das religiöse“ (152).

Was ist nun der Unterschied zwischen den drei Möglichkeiten: Gott im Wissen, Gott im Wollen, Gott im Gefühl? Man könnte versucht sein, den Unterschied so zu formulieren: im Wissen und Wollen „ist“ Gott enthalten unbewusst, als Prinzip; im Gefühl „hat“ man ihn als Gegenstand des Bewusstseins. Aber nach dem oben Gesagten deutet Schleiermacher auch das Sein Gottes in Wissen und Wollen als etwas Gewusstes aus.

Schleiermacher weist es selbst zurück, dass eine der drei Möglichkeiten den Vorrang habe, etwa die Religion vor der Philosophie. Er sagt: „Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in beiden gleich verteilt“. Wohl sei das religiöse Gefühl „ein wirklich vollzogenes“, während „die Anschauung Gottes nie wirklich vollzogen“ sei, sondern „nur indirekter Schematismus“ bleibe (189). Dafür bleibe aber letztere „völlig rein von allem Fremdartigen“, während „das Bewusstsein Gottes“ im religiösen Gefühl „nur an einem anderen, also immer unrein“ sei. Demgemäss wird das religiöse Gefühl durch allerlei „inadäquate bildliche Vorstellungen“ „repräsentiert“ (159), und der Wissende muss sich der Grenzen „ihrer Geltung“ bewusst bleiben, d. h. ihnen keinen Erkenntniswert zuschreiben. Gegen diese Sätze lässt sich allerlei schon von Schleiermachers eigenen Erkenntnissen aus einwenden. Die Idee Gottes haben wir doch auch in der Form des Wissens nie rein, sondern immer nur „an anderem“, und den Vorzug, „vollzogen“ zu sein, teilt das religiöse Gefühl mit der Vorstellung, die sich ein Philosoph wie Schleiermacher in der Dialektik von Gott bildet; man könnte nur etwa sagen, zur Vollziehung der Gottesvorstellung kommen viel weniger Menschen als zur Vollziehung des religiösen Gefühls. Es gelingt also Schleiermacher nicht recht, die Gleichwertigkeit der drei verschiedenen Formen deutlich darzustellen, in denen Gott zum Bewusstsein in Beziehung steht. Aber um so fester steht es, dass er der Religion nicht das

Monopol einräumen will, sondern dass er zwei oder nach den neuen Aufstellungen des Jahrs 1814 drei Wege zum Ziele kennt. Die drei Formen werden aber nicht in lebendige Beziehung zu einander gesetzt; es bliebe doch z. B. die Frage, ob nicht die inadäquaten Vorstellungen, die vom religiösen Gefühl produziert werden, von der Philosophie, die übrigens an derselben Schwäche, wenn auch in geringerem Grade leidet, auf eine relativ adäquate Form reduziert werden können.

Nachschriften aus der Vorlesung von 1818.

Anmerkungen unter dem Text in Jonas' Ausgabe.

In dem Anhang seiner Ausgabe teilt Jonas als Beilage B dasjenige mit, was Schleiermacher für seine Vorlesung im Jahr 1818 selbst aufgeschrieben hat (S. 362—369). Diese Notizen sind aber fast nur eine Sammlung von Stichworten für den Vortrag und allzu fragmentarisch, als dass sie uns etwas nützen könnten. Dagegen hat Jonas sehr umfangreiche Auszüge aus Kollegheften der Studenten mitgeteilt. Aus ihnen sei wenigstens einiges Wenige wiedergegeben, da wir von Schleiermachers eigener Hand hier so gut wie gar nichts haben. Wir notieren in der Hauptsache nur solche Punkte, wo sich gegenüber von der Fassung von 1814 eine Änderung konstatieren lässt.

Die Dialektik wird von 1818 an in noch engerem Anschluss an Plato als „Kunstlehre“ (8) des „Gesprächs“, der Gesprächsführung gefasst (17). Ihr Inhalt wird damit auf eine schmälere Basis gestellt als bisher, und die Ableitung des Ganzen aus dieser Voraussetzung macht immerhin den Eindruck des Gekünstelten. Schleiermacher sagt: ein Gespräch, einen Streit führt man, weil eine Differenz herrscht. Es liegt aber jedem Streit die Voraussetzung zu Grund, dass Übereinstimmung

zwischen den Streitenden herbeigeführt werden kann. Wäre das Denken lediglich subjektiv bedingt, so könnte man diese Voraussetzung nicht haben. Sie erklärt sich nur daraus, dass man voraussetzt, das Denken stimme mit dem Sein überein und es handle sich darum, dass man das Denken des andern zur Übereinstimmung mit dem Sein führt (17). Die Dialektik will die Kunstregeln angeben, nach denen der Streit erspriesslich geführt, nach denen kurz gesagt „Wissen realisiert" wird (10 f.). Diese Kunstregeln sind aber zugleich „Naturgesetze" (24; 34); denn auch der Nichtphilosoph verfährt nach ihnen (25, 26), nur nicht so planmässig und in geringerem „Grad" (5; 28). Und auch die Aufstellungen des Dialektikers sind nie selbst „Wissen" (310), „die Geschichte der Wissenschaften ist eine Geschichte der Umbiegungen des Begriffsystems" (223; vgl. 32; 143). Philosophie als Wissenschaft für sich giebt es nicht, sie hat nur dem übrigen Wissen „Hebammen"-Dienste zu thun (4); sie setzt überhaupt den „Willen" zu wissen voraus (189), kann also nicht rein deduktiv verfahren (35).

Was ist das Merkmal des W i s s e n s? Es unterscheidet sich vom Denken durch das „Überzeugungsgefühl" (12; 25). Dieses aber kann teilweise irren (29); man muss deshalb nach einem andern Merkmal sich umsehen (45; 50).

Im Wissen muss Übereinstimmung des Denkens und Seins stattfinden, diese setzen wir aber auch schon im Denken voraus (48). Es muss also noch ein zweites Moment dazukommen: die richtige Gedankenverknüpfung (8; 121; 64). Beides gehört aber zusammen, ist dasselbe; „transszendental" und „formal" ist identisch (21; 36); Logik und Metaphysik sind nicht zu trennen (19). Die subjektive Garantie für die transszendentale Idee der Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein entnimmt Schleiermacher der Thatsache des „unmittelbaren Selbstbewusstseins", wobei er übrigens wieder wie 1814 dasjenige Selbstbewusstsein zu meinen scheint, das er später das „reflektierte" nennt, das also ein Denken, nicht Gefühl ist (54). Jene Idee heisst wieder die „Idee der Gottheit"; sie ist die „Form des Wissens" und „Prinzip der Konstruktion" des Wissens (177), während die Idee der Welt den Zielpunkt desselben angiebt.

Auch die Vorlesung von 1818 zieht das Wollen in Erwägung, nennt das aber nur eine „supplementarische Betrachtung“ (147); auch das Wollen hat denselben „transszendentalen Grund“ zur „Voraussetzung“ (39 f.; 152).

Die Dialektik von 1818 ist sich darüber klar, dass „Gott“ bis hieher nichts andres als die „Form und Gestaltung“ unserer Vorstellungen bedeutet (169). Dass Gott Inhalt unsres Denkens sei, ist durch den kritischen Gesamtstandpunkt ausgeschlossen (60; 118; 119; 137). Aber indem wir die transszendente Einheit als Bedingung des Wissens, als Grund des Denkens entdecken, reicht die Dialektik doch bis „an das ursprüngliche Sein“ hin (79). Wir „haben“ diesen Grund nicht (144), wir können ihn „nicht in Gedanken fassen“ (79), er ist nicht ein Wissen in uns, seine Idee kann nicht vollzogen werden (101), „die allgemeine Einheit des Seins bleibt hier völlig hinter dem Vorhang“ (78); das Transszendente ist ja das, was wir „weder denken noch wahrnehmen, am wenigsten anschauen“ können (78). Aber Schleiermacher meint doch nicht, dass Gott bloss ein objektiv wirkendes, dem Bewusstsein sich selbst entziehendes Prinzip sei; vielmehr reicht die Dialektik daran hin (s. o.), und der Philosoph kann behaupten, dass Gott der Grund alles Wissens und Seins ist (101); und wir „können uns seiner als eines notwendig Anzunehmenden bewusst werden“ (78). Man müsste aber immerhin von Schleiermacher verlangen, dass er das Bewusstsein der Gottesidee auf den Dialektiker beschränkt und davon das unbewusste Wirken der Idee in dem sonstigen Denken scharf unterscheidet.

Schleiermacher findet jedoch einen Weg, auf dem ihm grössere Freiheit in den Aussagen über Gott möglich wird. Die Brücke bildet der Satz, dass Gott auch konstitutives Prinzip unsres eigenen Seins sei (156). So haben wir also Gott als „Bestandteil unsres Selbstbewusstseins“, „nicht an und für sich“, aber „an einem andern“, d. h. am eigenen Ich (156). Und wir haben sein Sein „in den Dingen“ (156). So giebt es denn „auch ein Wissen um Gott in und mit anderem Wissen“ (157); wir „haben einen Begriff von Gott mit demjenigen zusammen, mit dem der Begriff verbunden ist“ (156). Schleiermacher setzt

also voraus, dass wir wirklich auch wissen können, was unsere eigene Person konstituiert.

Gehen wir herüber auf das Gebiet des *Willens*, so liegt die Sache hier ganz gleich. Im Willen ist der transszendente Grund; vom Philosophen kann er vielleicht auch darin entdeckt werden. Das Wollen selbst kann sich nicht auf die höchste Einheit richten (152); aber der Wille kann Gott erreichen in und mit anderem.

Nun wird noch eine Kombination zwischen der das Wissen bedingenden transszendentalen Idee und dem das Wollen bedingenden höchsten Gesetz (Gewissen) vorgenommen. „Das Höchste ist in der Identität beider, und diese Idee repräsentiert die höchste Lebenseinheit selbst“ (155). Dies ist ganz subjektiv zu verstehen. Schleiermacher sucht die Identität im Subjekt: „Die Beziehung des Wollens auf das Denken und umgekehrt und die Einheit darin ist das Göttliche in uns“ (155). Dabei wird schärfer als früher betont, dass diese Identität „nur eine Repräsentation des Höchsten, nicht das Höchste selbst“ ist (157).

Von da kommen wir sogleich zum letzten Punkt. Den Übergang, die Identität von Denken und Wollen stellt ja das *Gefühl* dar (152, 154). Im Wissen und Wollen ist die absolute Einheit des Idealen und Realen „bloss vorausgesetzt“, im Gefühl ist sie „wirklich vollzogen“, da ist sie „unmittelbares Bewusstsein, ursprünglich“, während der Gedanke nur „Abbildung“ ist (152). Die Konsequenz dieser Theorie wäre natürlich, dass jedes Gefühl religiös ist, da doch jedes jene Identität ist. Wenn es nun scheint, als sollte dadurch dem Gefühl ein „Primat“ zuerkannt werden, so weist das Schleiermacher zurück (152). „Im religiösen Bewusstsein ist das Absolute allerdings, aber nicht an und für sich, sondern immer nur an einem anderen, an dem Bewusstsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen u. s. w.“ (153). Den Unterschied vom Wissen um Gott fasst Schleiermacher nicht scharf. Denn wenn man dieses Wissen „vollzieht“, was nicht als unmöglich bezeichnet wird, dann hat man darin Gott auch nicht mehr rein. Man kann nur vielleicht das als Unterschied gelten lassen, dass der Philosoph das Ab-

solute rein „sucht“ und nur widerwillig die Verunreinigung zulässt, während der Religiöse jenes Bestreben gar nicht kennt, „das Bewusstsein Gottes zu isolieren“ und „kein Arg daraus hat, das Bewusstsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewusstsein eines Irdischen“ (153). Im übrigen steht auch 1818 ganz fest, dass beide, der Spekulative und der Religiöse, ganz dieselbe Sache haben, nur auf verschiedene Weise, dieser „im Leben“, jener „in der Betrachtung“ (155). „Das die höheren Zustände des Selbstbewusstseins begleitende Bewusstsein Gottes im Gefühl, also das religiöse, hat Reflexionen über dies Gefühl hervorgebracht, die theologische Begriffe“ und „isoliert“ genommen „inadäquat sind“; aber es kann auch der Philosoph diese ruhig zulassen, — um so mehr als seine Ausdrücke „ebenso inadäquat sind, wenn sie nicht negativ sind“ (159). Es wäre ganz falsch, zu meinen, in den beiderseitigen Ausdrücken sei ein sachlicher Unterschied (161).

Der Entwurf von 1822.

Beilage C in Jonas' Ausgabe, S. 370—441.

Unermüdlich arbeitet Schleiermacher an der Vervollkommnung seiner Dialektik. Diese Arbeit betrifft aber fast nur Details, Anordnung und Darstellung. Die Hauptsachen stehen fest. Der Inhalt der Dialektik ist auf die „Gesprächsführung“ reduziert.[1]) Es wird aber gegenüber von Einwänden, die gemacht worden waren, zugegeben, dass die Dialektik nicht bloss Kunstlehre hat, sondern auch Wissenschaft enthalte (374); es sei nur bei dem derzeitigen Stand der Disziplin das Richtigere, mit der „Kunstform“ zu beginnen (374).

[1]) Dabei kommt Schleiermacher die immer stärker geltend gemachte Theorie von der Parallelbewegung zwischen Denken und Sprechen zu gut (384).

Indem Schleiermacher untersucht, welche Prinzipien das Wissen konstituieren, gewinnt er einen neuen, wertvollen psychologischen Begriff. Die „organisierende“ Thätigkeit, die Kantsche „Sinnlichkeit“, die zum Erkennen den Stoff liefert, wird erweitert und vertieft. Es giebt auch eine „innere Organisation“, ein „inneres Ohr“ (387), durch das das Material aus der Tiefe des eigenen Ichs ans Tageslicht befördert wird, und eben z. B. die Arbeit des Dialektikers gründet sich auf dieses Sichselbstbelauschen. Die Untersuchung wird nun für Wissen und Wollen ganz gleich geführt; die Dialektik wird so aus einer Theorie des Erkennens eine Theorie des ganzen Bewusstseins. Im streitigen Wollen wie im streitigen Wissen ist vorausgesetzt die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein (429); dieser transszendente Grund ist für beide Seiten derselbe (426). Woher haben wir diese Idee? Aus dem eigenen psychischen Leben: „Wir sind für uns und für einander die Identität des Denkenden und des Gedachten oder Seins“ (397). Von hier macht Schleiermacher wieder den Sprung ins Absolute; jene Identität in uns scheint ihm als psychologischer Grund für jene Voraussetzung in Wissen und Wollen hinzureichen; der Rechtsgrund liegt aber im Transszendenten: „Das der transszendentalen Voraussetzung Entsprechende im Sein ist das unbedingte Sein“ (416). Nun wird auf Grund der Lehre von Urteil und Begriff (404), von Wollen und Gewissen ausgeführt, was Gott nicht sein könne: nicht natura naturans (416), nicht Schicksal und Vorsehung (422); es werden aus der Art, wie Gott und Welt im Wissen und Willen als Formen und Prinzipien zusammen sind, Schlüsse gebildet über die Art, wie man ihr metaphysisches Verhältnis sich nicht denken dürfe (431). Es wird dabei festgehalten, dass es für das Wissen „keine Formel“ gebe, „um den Urgrund adäquat auszudrücken“ (424), und dass wir „mit dem Wollen nicht weiter kommen als mit dem Denken“ (428), dass das Transszendente als das „jenseits des empirischen Bewusstseins Liegende“ (383) „in keinem wirklichen Denken vorkommt“ (399), dass das Wort „Gott“ nur eine „Denkgrenze“ bezeichnet. Aber am Ende wird doch gesagt: „Es ist uns nicht misslungen, den transszendenten Grund inne zu werden“, wir bringen ihn auf dem Gebiet des Wissens

und Wollens nur nicht zu einer „Einheit des wirklichen Bewusstseins“ (428); d. h. wohl: wir haben Gott nicht als einen scharf umrissenen Gegenstand unseres Wissens und nicht als ein bestimmtes Ziel unseres Wollens, sondern nur mit anderen zusammen. Und das hat seinen Grund darin, dass Wissen und Wollen im Gebiet des Gegensatzes bleiben (428), d. h. dass in beidem immer Denken und Sein, Subjekt und Objekt sich gegenüberstehen.

Zu dieser „Unvollständigkeit“ des Wollens und Wissens verhält sich nun das Gefühl als „Komplement“ (432). Dieses ist ja die „Identität“ beider (428). „Im Gefühl sind wir als [Jonas liest „uns“] die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie aber gleichviel wie bestimmt“ (429). Schleiermacher hatte früher und auch noch oben in unserem Entwurf das ganze Selbstbewusstsein als die gesuchte Identität des Denkens und Seins gefasst. Nun wird auf einmal das Gefühl unter diesem Gesichtspunkt dargestellt, offenbar um den anderweitig feststehenden gefühlsmässigen Charakter der Religion zu erweisen. Die psychologische Erkenntnis, dass das Gefühl die Mitte zwischen Wissen und Wollen einnehme, bildet das Mittelglied der „Deduktion“ (422). Und das Gefühl wird plötzlich mit dem „unmittelbaren Selbstbewusstsein“ identifiziert, welches sich sowohl von der Empfindung als von dem „reflektierten“ also „vermittelten“ Selbstbewusstsein unterscheidet (429).[1] Mit dieser Gleichung Gefühl = unmittelbares Selbstbewusstsein soll die Religion in die Tiefe des menschlichen Wesens selbst gesenkt werden, um an der Wurzel schon mit dem ganzen Bewusstsein zu verwachsen, so dass dann gesagt werden kann, sie sei „immer begleitend“ (429), jene stille Musik, die durch alles andre tönt.

Was also bei Wissen und Wollen unmöglich war, ist hier erreicht: im Gefühl „ist“ das Transszendente (422), in ihm als „dem denkenden Sein“ — der Ausdruck passt eigentlich nur wieder auf das „reflektierte Selbstbewusstsein“ — in ihm „be-

---

[1]) Man beachte übrigens die verräterischen Worte: „die religiöse Seite des Selbstbewusstseins oder das religiöse Gefühl“ (430); es zeigt sich hieran, dass die Religion einerseits zwar eine bestimmte Art von Gefühl, andererseits aber eine Beschaffenheit alles Gefühls ist.

mächtigen wir uns des Urgrunds“ (424), der dann „ebenso in uns gesetzt ist, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind“ (431). Man beachte, wie hier das Gefühl als ein „Haben“ von einem Objekt oder Inhalt erscheint, wie also der Ausdruck unmittelbares „Selbst“-Bewusstsein nicht ganz am Platze ist.

So musste der Vorzug des Gefühls gefasst werden, wenn dasselbe wirklich das „Komplement“ zu Wissen und Wollen sein sollte. Nun aber erwacht Schleiermachers kritisches Gewissen offenbar auch auf diesem Punkt. Es wird an einigen Stellen eine bedeutsame Einschränkung angebracht: wir haben im Gefühl nur „die Analogie mit dem transszendenten Grund, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze“ (430), in ihm ist das höchste Wesen nur „repräsentiert“ (430). Deshalb ist „das Bewusstsein Gottes immer verknüpft mit einem endlich bestimmten, unser und Entgegengesetztes zusammenfassendes Bewusstsein“ (430); man hat eben auch das religiöse Gefühl immer nur an einem andern, und der wahre Grund dafür ist einfach der, dass jene Identität des Wollens und Denkens im Gefühl nicht der Inhalt, sondern die Form des Gefühls ist, das sich also seinen Inhalt immer noch anderswoher holen muss.

Weil es im Grunde nur auf das Gefühl als solches, auf seine allgemeine Form ankommt, müsste als konsequent angesehen werden, dass alles Gefühl religiös ist. Die ganze bisherige Entwicklung hat dies ja auch nicht ausgeschlossen. Aber Schleiermacher will es nicht zugestehen. Vielmehr giebt er jetzt dem religiösen Gefühl seinen besonderen Inhalt und Charakter auf folgende Weise. Im religiösen Gefühl „sind und werden wir uns selbst ein Bedingtes und Bestimmtes“ (430). Diesen Satz müssen wir uns damit begründet denken, dass das Gefühl überhaupt ein passives Verhalten ist. Dabei ist allerdings zu gestehen, dass die Vermittlung mit der Ansicht fehlt, wonach das Gefühl die Mitte zwischen Denken und Wollen, d. h. zwischen leidend und thätig ist (425). Nun kann das, was mich im religiösen Gefühl bedingt und bestimmt, „nicht etwas selbst im Gegensatz Begriffenes“, nichts Endliches sein, sondern „nur der transszendente Grund selbst“ (430). Denn das religiöse Gefühl erhebt ja das Subjekt eben über den

Gegensatz, in ihm wird ihm ja die Einheit des Idealen und Realen bewusst. Nun sagt Schleiermacher: das Sein der Dinge wird vielmehr im religiösen Gefühl unsrem Sein identifiziert und unser Sein dem Sein der Dinge, und dieses ganze endliche Sein, in meinem unmittelbaren Selbstbewusstsein zusammengefasst, wird vom transszendenten Grund bestimmt, — also ist das religiöse Gefühl „allgemeines Abhängigkeitsgefühl“ (430).

Als das relativ Neue an dieser Theorie sei Folgendes hervorgehoben. Das Eigentümliche der Religion wird in den Subjektszustand verlegt, es ist Gefühl allgemeiner Abhängigkeit. Das diesem Bewusstseinszustand entsprechende Sein, der transszendente Grund, wird in der Definition nur als die Ursache, nicht als der Inhalt des Gefühls charakterisiert. Aber die Neuerung ist nicht durchgreifend; denn es war oben auch die Rede davon, dass wir uns des Urgrunds im religiösen Gefühl „bemächtigen“, dass er in uns „ist“.

Es ist ferner in gewisser Beziehung ein neuer Gedanke, dass das Subjekt, um den Urgrund inne zu werden, sich mit der ganzen übrigen Welt zusammenfassen müsse. Warum sollte schliesslich nicht das Individuum in seiner Vereinzelung auch sich schlechthin abhängig fühlen können? Wir greifen zur Erklärung auf die beiden Angelpunkte der Dialektik, die Begriffe Gott und Welt zurück. Indem das Ich sich mit allem übrigen Endlichen im Gefühl zusammenfasst, realisiert es die Idee der Welt, deren Realisierung durch Wissen und Wollen ja unmöglich war. Das Weltbewusstsein ist aber im religiösen Erlebnis nur der eine Pol; es vermählt sich damit das gefühlsmässige Bewusstsein Gottes. Und so wird in der Religion die Zusammengehörigkeit von Gott und Welt real vollzogen. Daraus erhellt, dass die Idee eines Einswerdens mit Gott von Schleiermachers eigenen Voraussetzungen aus der „Abhängigkeit“ von Gott wenigstens ergänzend zur Seite treten müsste. Denn so gewiss die Welt von Gott unterschieden ist, so gewiss ist sie von ihm nicht zu trennen; vielmehr ist „beides als ineinander aufgehend“ zu denken (433).

Durch die entwickelte Anschauung ist das religiöse Gefühl offenbar in einen schärferen Gegensatz zu der im Wissen

und Wollen geschehenden Annäherung an das Transszendente gerückt. An die Stelle der bisher behaupteten Koordination scheint nun doch der Primat der Religion zu treten. Es wird auch nur gegen die Meinung opponiert, dass die auf Gott sich beziehende Spekulation durch die Religion überflüssig gemacht werde (431).

Diese Meinung scheint dadurch besonders nahegelegt, dass auch die Religiösen in ihrer „Glaubenslehre“ „Reflexionen“ anstellen, die insofern mit der Spekulation kollidieren zu müssen scheinen, als sie sich auf dasselbe Objekt beziehen. Aber Schleiermacher behauptet auch in der Dialektik, die Dogmatik enthalte nur „die Reflexion über das religiöse Gefühl“ (431), und sucht dadurch von vornherein dem Verdachte die Spitze abzubrechen, dass der Philosoph und der Dogmatiker das Gleiche thun. Es ist auch der Zweck und deshalb das Resultat hier und dort ganz verschieden: der Religiöse ist „nicht im wissenschaftlichen Streben begriffen“, und er „bringt die Formeln“ für das Transszendente „nur in untergeordnetem Sinne hervor“ (431), er verfällt mit Vorliebe ins „Anthropoeidische“ (431), drückt sich „bildlich“, „symbolisch“ aus (435). Der Dialektiker kann diese Ausdrücke korrigieren, sich darüber „verständigen“ (435). Aber selbst in ihrer dogmatischen d. h. „didaktischen“ Fassung sind sie noch lange „nicht dialektisch und transszendental“ (436). — Die Trennung, die Schleiermacher behauptet, hat immer etwas Auffallendes. Wenn die Thätigkeit des Dogmatikers keine streng wissenschaftliche ist, sondern in der That der Phantasie Raum gewährt, so könnte sie doch wohl wenigstens zum „gemeinen“ Wissen gerechnet werden, dem ja die Exaktheit abgeht, aber das Wahre doch zu Grund liegt; damit wäre es dann vermieden worden, dass Spekulation und Dogmatik oder natürliche (431) und positive Theologie geradezu auseinanderfallen. Aber die Dogmatik soll eben unter keinen Umständen ein „Wissen“ sein. Und es entsteht die schwierige Frage, wo man denn die Thätigkeit des Dogmatikers im psychologischen Schema der Dialektik unterbringen soll. Sie scheint überhaupt kein „Denken“ zu sein. Jedenfalls nicht „im engern Sinn“, dann müsste ja „die intellektuelle Seite“, die Vernunft, also das Allgemeingiltige im „Übergewicht“ sein

(392). Sie ist aber auch nicht „Wahrnehmen“, denn „die organische Seite“ ist doch nicht im „Übergewicht“ (392). Das „Gleichgewicht“ beider, das „Anschauen“ kommt ihr als einer reflektierenden Thätigkeit auch nicht zu. Sie ist vielleicht als ein Stück von dem zu betrachten, was Schleiermacher „individuelles Denken“ nennt (393), und hier wäre der Ort gewesen, die Bedeutung der Phantasie für das religiöse Vorstellen zu erläutern. Aber Schleiermacher schweigt sich aus über diese Frage. Und nur eines lässt er zum Schluss deutlich erkennen: das Motiv jener „scharfen Trennung“ von Dogmatik und Spekulation (436). Viele, die den Weg der Spekulation, des Wissens gehen, können sich erfahrungsgemäss nicht mit den dogmatischen Formeln und Begriffen befreunden; sie „beschuldigen sich sogar selbst des Atheismus“. Und in Wahrheit „haben sie doch selbst unbewusst die gleiche Idee“ (436). So sieht Schleiermacher die Rettung darin, dass der Spekulative ganz gelassen seinen Weg geht und ohne nach dem Dogmatiker herumzusehen, seine Formeln aufstellt; Schleiermacher erlaubt ihm, das, was der Dogmatiker „Gott“ nennt, „höchstes Wesen“, „Absolutes“, ja sogar „Nichts“ zu heissen. Mit alledem ist er noch kein Atheist, sondern er hat dasselbe wie der Religiöse, nur unter anderem Namen; und damit dieser eingebildete „Atheismus nicht immer wieder kehre“, zeichnet Schleiermacher „die Trennung recht scharf“.

Dieser Exkurs ist charakteristisch. Schleiermachers Motiv ist auch in seinen philosophischen Aufstellungen ein praktisches und religiöses.

Manuskript von 1828 (?).

Beilage D in Jonas' Ausgabe, S. 442—479.

„Offenbar“ aus dem Jahr 1828 stammen nach Jonas die Bemerkungen, die er als Beilage D abdruckt und die auf dem Rand des Manuskripts von 1822 sich finden.

Die Dialektik heisst jetzt „Architektonik alles Wissens" und hat die Funktion des „Organon" und „Kriterion" (445). Sie bezieht sich wieder auf das Ganze des geistigen Lebens. Diesem kommt der Stoff von „aussen" und von „innen", und das setzt beim Subjekt ein „Geöffnetsein nach aussen und innen" voraus (425). Bemerkenswert ist in psychologischer Beziehung die Zusammenstellung von „Wollen und Denken als Wissen" (473); dadurch wird die Sonderstellung des Gefühls vorbereitet.

Die dialektische Hauptfrage ist: „Wie kommt das Denken zu dem Sein ausser ihm, worauf es sich bezieht?" (451). Die Antwort ist die bekannte: vermöge der Identität des Denkens und Seins. Diese haben wir als „empirische" Thatsache (452) in unsrem „Selbstbewusstsein" (453), welches das denkende Sein repräsentiert. Dieses Zusammensein ist letzlich begründet durch die ursprüngliche und allgemeine „Selbigkeit des Idealen und Realen", die „die Voraussetzung alles Wissens" ist (461). Es wird wieder gefolgert: „Gott ist Prinzip" des Wissens, genauer der „Konstruktion", die Welt Prinzip der „Kombination" desselben (476).

Nun wird wieder zugegeben, dass durch Analyse des Wissens es „nicht gelinge, zu einer anschaulichen Vorstellung des transszendentalen Grunds für das Sein zu gelangen" (472). Kein Wunder; liegt doch das Transszendente „jenseits alles im gewöhnlichen Verlauf vorkommenden Denkens" (448); die Dialektik kommt eben in dem Begriff der transszendentalen Einheit an eine „Denkgrenze", und diese „hat schon Teil an dem nicht wirklichen Denken" (476); alles „Organische" fällt da weg. Und nun kommt Schleiermacher hart an das Wahre heran; er sagt: „Die Vernunftthätigkeit, wenn sie die organische zuletzt zurückdrängt, nach dem gänzlichen Verschwinden derselben, ist nicht ein wirkliches Denken, sondern nur Denkform" (454).

So bleibt „der Versuch übrig, ob wir auf adäquatere Weise das Transszendente auffassen können, wenn wir nicht vom Denken, sondern vom Sein, wie es das unsrige ist, ausgehen" (473). In merkwürdiger Weise wird nun also das Gefühl vom Wissen und Wollen als das Sein vom Denken unterschieden. In dieser „Funktion" des Gefühls ist „unser Sein durch das

Sein ausser uns bestimmt" (474). Als das charakteristische Merkmal des Gefühls wird also seine Passivität angegeben. Um nun das religiöse Gefühl nachzuweisen, wird aber wieder auf Wissen und Wollen zurückgegriffen. Beide sind von dem Gefühl der „Gewissheit" begleitet (474). „Das die Wahrheit des Denkens und die Realität des Wollens Bedingende" ist „ausser unserer Selbstthätigkeit gesetzt" (475). In dem das Denken und Wollen begleitenden Gewissheitsgefühl ist der Grund desselben mitgesetzt „ursprünglich als jene Negation nämlich", „demnächst als in der Selbstthätigkeit des denkend Wollenden gesetzte Abhängigkeit vom transszendenten Grund" (475). „Und dieses ist das religiöse Element" (475). Religion entsteht nach dieser Theorie also nur im Zusammenhang mit Denken und Wollen und ist nur eine Begleiterscheinung beider. Das ist für die sonst behauptete Selbständigkeit derselben gefährlich.

Wenn nun in der Religion das Transszendente „auf adäquatere Weise" erfasst zu sein scheint, so bezeichnet Schleiermacher doch wieder „jede Rangbestimmung zwischen religiösem, ethischem und spekulativem Ausgangspunkt in Bezug auf das Transszendente" als „völlig leer"; denn „von allen aus" wird „eine unmittelbare Gewissheit erreicht", und die Gewissheit ist in allen Fällen „identisch" (475). So scheint es am Ende gar nichts Besonderes zu sein, was vom religiösen Gefühl gesagt wird: „Die Art das Transszendente zu haben im Selbstbewusstsein ist eine unmittelbare und eine allgemeine" (475).

Entwurf von 1831.

Beilage E in Jonas' Ausgabe, S. 480—567.

Die Dialektik „sucht Regeln, um von einem streitigen zu einem identischen Denken, von der Ungewissheit zur Gewissheit zu gelangen" (482, Nachschrift). Der Begriff des Denkens

hat hier wieder jenen weiten Sinn, nach dem es auch das Wollen in sich begreift. Letzteres Denken heisst „das vorbildliche Denken“, weil das Wollen darauf gerichtet ist, das Sein zu gestalten, während das Denken im engeren Sinne das Sein „abbildet“ (523). Schleiermacher sagt auch, hier sei das Subjekt das Leidende, dort das Thätige (500 f., Nachschr.). Übrigens liegt die Sache bei beiden Arten genau genommen für die Untersuchung verschieden. Der „Streit“ bezüglich des Wissens spielt sich zwischen zwei Personen ab, der Streit bezüglich des Wollens geht im Innern des Subjekts vor; hier wird dann die „Gesprächführung“ eine Zwiesprache in der eigenen Brust. Schleiermacher schenkt diesem Umstande wohl nicht die genügende Beachtung. — Am Denken wird unterschieden „Denkform“ und „Denkstoff“ (498); der Gegensatz von „Denken und Sein“ wird neuerdings als derjenige von „Subjekt und Objekt“ beschrieben (495 f., 499).

In der transszendentalen Untersuchung verfährt Schleiermacher jetzt mehr subjektiv oder psychologisch.

Als erste Voraussetzung des Denkens nennt er diejenige „des Füreinanderseins beider Funktionen“, nämlich der organischen und intellektuellen (500, Nachschrift) — „des Zusammentreffensollens beider Formen in einem Akt“ (503). Erst von hier kommt er dann auf die Voraussetzung des Füreinanderseins „auch dessen, was sie beide repräsentieren, des Seins und des Denkens“ (500, Nachschr.). Diese Identität findet Schleiermacher vollzogen im „Gesprächführen“; „das Sprechen ist das Dasein des Denkens“ (492). So ist „das Denken auch Sein“ und umgekehrt ist „das Sein auch Denken“, nämlich in unserer eigenen Person (481). „Was dieses Zusammenstimmen des Denkens mit dem Sein sei, ist nicht weiter zu erklären“ (484); es ist aber jedenfalls Thatsache. — „Im Wollen“ liegt „der gleiche transszendente Grund vor“ (521), der wieder als „Gott“ bezeichnet wird (526).

Es wird wieder zugegeben, dass das Transszendentale „unmittelbar kein wirkliches Denken ist, sondern nur dem wirkliches Denken Grunde liegende Voraussetzung“ (516). „Die absolute Einheit des Seins ist für uns nirgends im wirklichen Denken gegeben.“

Aber „indem wir“ den transszendenten Grund als Voraussetzung „aussprechen, wird er eo ipso ein wirkliches Denken“ (504, Nachschr.). Dass er nicht für sich, nicht ohne Welt gedacht werden kann, bleibt selbstverständlich (526 ff.).

Die Dialektik Schleiermachers nimmt aber ihre Aufgabe immer umfassender. Es wird auf dem schon früher festgestellten Satz weitergebaut, dass das „Gefühl“ die psychologische Mitte, das „Ineinander des vorbildlichen und abbildlichen Denkens“, „der Indifferenzpunkt zwischen dem Insichzurückgehen als dem empfänglichen Sein und dem Aussichherausgehen als dem spontanen“ ist (532, Nachschr.). Indem nun Gefühl mit „Selbstbewusstsein“ identifiziert wird, eröffnet sich folgende Perspektive. Das abbildliche Denken, das mit dem Sein übereinstimmt, d. h. das Wissen hat sein Kennzeichen an dem begleitenden Überzeugungsgefühl (539); ebenso hat das vorbildliche Denken, mit dem das Sein übereinstimmt, d. h. das Wollen sein Kennzeichen am Überzeugungsgefühl. Dieses Gefühl ist hier und dort dasselbe, identisch; denn hier wie dort enthält es die Gewissheit der Übereinstimmung des Denkens und Seins (529, Nachschr.). Also „in unserem Selbstbewusstsein haben wir den transszendenten Grund sowohl in Beziehung auf das abbildliche als auf das vorbildliche Denken; d. h. in unserem Selbstbewusstsein ist die Einheit des Seins als Weltordnung und als Gesetz mitgesetzt. Diese Einheit als das im Gefühl Mitgesetzte ist das, was man überall durch den Ausdruck G o t t bezeichnet hat“ (525, Nachschr.). „Gottesbewusstsein“ ist nichts anderes als „der transszendente Grund im Selbstbewusstsein“ (525), inhaltlich „die Identität von Vorsehung und Sittengesetz“ (525). Es ist „die Art und Weise, wie wir in unsrem Selbstbewusstsein die Identität unseres Seins in dem Übergang von der einen Operation zur andern“, von Wollen zu Wissen und umgekehrt, „den transszendenten Grund des Seins und Denkens haben“ (527, Nachschr.). „Diese Identität wird im Selbstbewusstsein aufgefasst als Gott, und das Mitgesetztsein Gottes in jedem Übergang ist die Übertragung wie des Ich so auch des transszendenten Grundes von einer Reihe zur andern“ (524). Zugegeben, der Inhalt des Selbstbewusstseins wäre wirklich jene Gewissheit des Zusammenstimmens von Denken und Sein „für

uns“ (500), so wird man es doch als willkürlich bezeichnen, dass in dieser Gewissheit gleich diejenige des absoluten Zusammenstimmens von Denken und Sein gefunden wird, und jedenfalls ist der „Gott“, der in diesem Selbstbewusstsein „mitgesetzt“ ist, nur eine Qualität, eine Relation am Denken und Sein. Es sei übrigens noch darauf hingewiesen, wie sich der Beweis allmählich in der Dialektik Schleiermachers verschiebt. Nachdem der transszendente Grund ursprünglich nur im Wissen, dann im Wissen und Wollen gesucht worden war, wird er jetzt vielmehr in derjenigen Funktion entdeckt, die weder das eine noch das andere, sondern die Identität beider ist. Das stösst im folgenden auf eine weitere Schwierigkeit.

Es wird gesagt: „Diese Art den transszendenten Grund im Selbstbewusstsein zu haben und also das Selbstbewusstsein in dieser Identität mit dem transszendenten Grunde ist in dem erscheinenden Geist das religiöse Element“ (528, Nachschr.). Wenn nun wie oben ersichtlich die Dialektik eben in Erfüllung ihrer eigenen Aufgabe, d. h. der Aufgabe, den Grund der Gewissheit des Denkens und Wollens nachzuweisen, auf den Gott im Selbstbewusstsein kommt, so ist ja die Religion selbst ein Stück der Dialektik, und nicht eine Funktion neben dem Wissen und Wollen, sondern deren eigentliche Krönung und unentbehrliche Grundlage. Das wird auch ziemlich deutlich in dem folgenden Satz zugegeben: „Unser Wissen um das Wissen ist die Reflexion auf das als Überzeugung begleitende Selbstbewusstsein; daher auch die Beziehung des Denkens auf den transszendenten Grund immer wieder auf die Art diesen im Selbstbewusstsein zu haben zurückkommt“ (539). Um die Scheidung von Religion und Spekulation steht es also insofern schlecht. Aber als Forderung hält sie Schleiermacher aufrecht, wenigstens in dem Sinn, dass diese und jene zweierlei psychische Funktionen darstellen. Aus der Eigenart der Religion versteht sich auch ihre Hinneigung zu Vorstellungen über Gott, die dem menschlichen Leben entnommen sind; die Spekulation kann Gott z. B. „nicht als freies Wesen“, d. h. nicht als Person gelten lassen (527, 533, 525), sie darf nicht eine solche „Duplizität“ von Gott und Welt wie die Dogmatik annehmen (528). Aber eine „Verständigung“ (529, Nachschr.) ist möglich, um so mehr als in

der „Abhängigkeit des wirklichen Denkens vom transszendenten Grund" zugleich liegt, dass „der transszendente Grund eben als ein Lebendiges gesetzt ist und diese Bezeichnung also keineswegs im Widerspruch steht mit dem Gehalt dessen, was vom unmittelbaren Selbstbewusstsein ausgeht" (530, Nachschr.). Mag also der Philosoph immerhin nachweisen können, dass dieser und jener dogmatische Ausdruck „nicht adäquat" ist, — „dieses Resultat gehört der Spekulation, nicht der Religion an" (529, Nachschr.). „Die Verständigung muss von dem Wissen ausgehen" (531). Es muss von ihm anerkannt werden, dass „die religiöse Richtung nicht", wie Hegel meinte, „das Erzeugnis einer unvollendeten Entwicklung" ist (531); das religiöse Gebiet muss anerkannt werden, „wenn auch nicht in der Metaphysik, doch durch Aufstellung der Religionsphilosophie als von der Ethik abgeleiteter Disziplin" (433) und ferner dadurch, dass die Philosophie „wie überall auch Aufsicht führe auf das Verfahren im dogmatischen Denken" (533). Im übrigen soll der Philosoph einen Vorzug der Religion nicht vergessen, „das Einsbleiben in der Liebe" (532), das sie fordert, „während die Denkdifferenz noch besteht" (532). Endlich: „Sowie der Spekulative sich das Einzelwesen wird und aller Funktionen sich bewusst, steht er auch auf dem religiösen Gebiet" (531). Damit scheint nichts Geringeres gesagt als dieses: die Isolierung der Spekulation ist nur Abstraktion; in concreto lässt sich das Denken des Transszendenten gar nicht trennen von dem Gefühl des Transszendenten; der wahre Philosoph muss auch religiös sein.

Das die „Einleitung" der Dialektik darstellende Manuskript, das Schleiermacher nach Jonas „kurz vor seinem Tod für den Druck" niederschrieb, (Beilage F in Jonas' Ausgabe, S. 568—610) wird von uns übergangen, da es für unsere Untersuchung belanglos ist.

Psychologie.

Manuskript von 1818.

Beilage A in George's Ausgabe, S. 406—488.

Im Jahr 1818 hat Schleiermacher zum ersten Mal über Psychologie gelesen. Er bezeichnet das selbst als eine „Tollheit“ (Br. IV 233). Aber seine dialektischen, ethischen und anderen Untersuchungen führten ihn ja schon immer auf psychologische Probleme hin, und es ergab sich das Bedürfnis, diese Probleme einmal für sich und im Zusammenhang zu erörtern. Für uns ist von besonderem Interesse, die Religion einmal nach all den andern Versuchen einfach unter dem Gesichtspunkt des seelischen Phänomens betrachtet zu sehen. Wir müssen aber vorher einiges Allgemeine aus der Psychologie vorausschicken. Zur Unterlage dient uns in unserem Entwurfe nur das eigene Manuskript Schleiermachers.

1. Psychologische Voraussetzungen.

Der wissenschaftliche Wert der psychologischen Aufstellungen Schleiermachers ist nach seiner eigenen Ansicht nur ein bedingter (406). Die einzelne Wissenschaft bleibt unvollendet, so lange das Wissen als Ganzes unvollendet ist. Eine absolute Giltigkeit würde also Schleiermacher auch auf diesem Gebiet nicht für sich beanspruchen. Um so weniger, als er sich durchaus nicht rein empirisch beobachtend verhalten will. Die

„spekulativen Blicke“ auf den Zusammenhang des menschlichen Seelenlebens mit dem allgemeinen Geistigen, „auf sein Verhalten zur Erde“ sind ihm sogar „der Hauptzweck“ (407).

Der Ausgangspunkt der Psychologie wird dem entsprechend ziemlich allgemein gefasst: es ist der Begriff des „Lebens“ (409, 415), im Sinn des Organischen. Es wird dann „eine auf allen Punkten“ herrschende „Differenz zwischen Mensch und Tier“ konstatiert (411). Das menschliche Seelenleben ist ein „Zustand von Wechselwirkung“ (409; vgl. 412); es „spaltet sich“ (415) nach dem Gegensatz „Einwirkung — Gegenwirkung“ (418), „Spontaneität — Rezeptivität“ (409), „Aufnehmen — Ausströmen“ (425, 466). „Aber in allem Mannigfaltigen ist ebenso wesentlich allmählicher Übergang als strenge Scheidung“ (417), das Leben ist nur „ein Oszillieren“ (418). Je länger je stärker neigt Schleiermacher dazu, qualitative psychische Gegensätze in unbestimmte Mischungsverhältnisse nach physikalischer Analogie aufzulösen. Und dabei fasst er auch den einzelnen psychischen Moment nicht als eine reine Darstellung der einen Seite, sondern auch wieder als eine Mischung. Das ist für alles Folgende wichtig.

Auch bei denjenigen Thatsachen nun, wo die Seele sich aufnehmend, r e z e p t i v verhält, konstatiert Schleiermacher eine „Thätigkeit“ (418); „reine Passivität“ giebt es für ihn im Psychischen nicht (409). Er entdeckt auch beim blossen Aufnehmen eine Aktivität; die Seele „geht auf die Einwirkung der Dinge aus, sucht sie und bringt sie hervor“ (418). Der Unterschied wird objektiv auch so bestimmt, dass das Aufnehmen „das Sein der Dinge in dem Lebendigen“, das Ausströmen „das Sein des Lebendigen in den Dingen“ sei (418 f).

Auf der rezeptiven Seite wird nun wieder ein Unterschied gefunden: entweder „tritt die Abspiegelung der Dinge hervor und die Änderung des Lebens zurück“, oder es „tritt die Einwirkung der Dinge zurück und die Veränderung des Lebens hervor“ (419). Jenes geschieht in der „Anschauung“, dieses im „Gefühl“. „Die reinste Anschauung ist das vollkommenste Sichselbstvergessen, das reinste Gefühl ist das vollkommenste Vergessen des einwirkenden Gegenstands“ (421).

Beide, A n s c h a u u n g und G e f ü h l, werden an die Thätig-

keit der Sinne angeschlossen; dabei werden die Sinne darnach unterschieden, ob die durch sie vermittelten Eindrücke sich eher zu einer Anschauung oder zu einem Gefühl auswachsen. Die „Anschauung“ interessiert uns nicht weiter; es sei nur darauf hingewiesen, dass auch das „Denken“ dazu und also zur rezeptiven Seite gerechnet wird (420, 422, 447) und dass die Spontaneität erst mit der eigentlichen „Wissenschaft“ beginnt (466). Wenden wir uns zum Gefühl, so findet Schleiermacher sein Eigentümliches nicht etwa darin, dass es passiv, die Anschauung aktiv ist; vielmehr „liegt auch dem Gefühl ein Fühlenwollen zu Grund“ (452), und auch die Anschauung ist passiv. Sondern indem beide das Sein der Dinge in dem Lebenden sind, prägt sich in der Anschauung mehr das Sein der Dinge, in dem Gefühl mehr die dadurch hervorgerufene Veränderung im Subjekt aus. „Ist der Eindruck des Dings zu stark und blendet, so geht die Wahrnehmung verloren, es bleibt nur der Zustand der Seele, des Gefühls übrig“ (421). Das „reinste Gefühl“ enthält nichts mehr vom Objekt, das einwirkt, sondern nur noch das Subjekt in dem durch das Ding bestimmten Zustand. Dies ist eine für die Theorie des Gefühls wichtige Stelle. Schleiermacher meint: entspricht das Gefühl seinem Begriff vollkommen, so ist es nur subjektiv; aber Schleiermacher würde sagen: so kommt es nie vor; in Wirklichkeit enthält es immer auch etwas vom Objekt. Das kann man auch so ausdrücken: mit dem Gefühl verknüpft sich immer in irgend einem Grad die Anschauung. Aber so geht eben die psychische Einheit von Anschauung wie von Gefühl verloren; sie sind nicht mehr jedes für sich etwas, sondern nur die zwei verschieden starken Faktoren einer einheitlichen Funktion. So kommt eine Unklarheit in die Ausführungen über das Gefühl, indem häufig das, was am Gefühl nicht Gefühl sondern eigentlich Anschauung ist, doch Gefühl heisst; es verträgt sich z. B. mit einer konsequent subjektivistischen Fassung des Gefühls offenbar der Satz nicht, dass der Mensch durch Gefühl und Stimmung „das Sein in sich abspiegle“ (429).

Wie dem Gefühl ein Wollen zu Grund liegt (420), so „geht es in Handeln und Reaktion aus“ (456). Ja, „G e f ü h l u n d B e g i e r d e stehen einander so nahe, dass sie nur durch ihre Ent-

stehungsart können bestimmt unterschieden werden" (422). Aus der aufnehmenden Thätigkeit wird jedenfalls eine ausströmende (464). Und zwar entweder mit „idealer" oder mit „realer Richtung" (466, 472). Die letztere ist „Erdbildung" (420), „bilden und beherrschen" (420). Die erstere ist „Bezeichnung" (441); das Gefühl hat nämlich zwei Äusserungsarten, „Gebärde und Ton" (444). Darin unterscheidet es sich vom Denken, das sich durch die Sprache ausdrückt (441). „Das Gefühl wird durch die Sprache mitgeteilt nur, sofern es sich durch ein inneres Gedankenspiel kundgiebt, welches auf der mit dem Namen Einbildungskraft bezeichneten Thätigkeit beruht, oder insofern über das Gefühl selbst Wahrnehmungen gemacht worden sind (reflektiert worden ist)" (443). Also wieder die Vorstellung, dass das im Gefolge des Gefühls entstehende Denken ein Nachdenken über dieses Gefühl sei. Aber interessant ist es, dass Schleiermacher hier die nahe Verwandtschaft von Gefühl und Phantasie anerkennt. Nur muss bemerkt werden, dass die Psychologie von 1818 behauptet: „Alle Gedankenproduktion kommt der Phantasie zu" (469); allerdings folgt in der Mehrzahl der Fälle der ersten durch die Phantasie geschehenden Synthese die analytische Thätigkeit nach.

Es sei endlich noch hervorgehoben, welche Teilung Schleiermacher unter den Gefühlen selbst vornimmt: er unterscheidet „Gefühle der Gleichheit" und „Gefühle der Ungleichheit" (455 f.), Gefühle, in denen das Ich mit dem Ding eine Einheit herstellt, und Gefühle, in denen es sich in Gegensatz zum Ding stellt. Dieser Gesichtspunkt scheint aber doch nicht der wichtigste zu sein; „die Grundformen aller Gefühle sind Lust und Unlust", „angenehm und unangenehm", „erhebend und deprimierend" (429).

2. Die Religion.

Schleiermacher konstruiert oder konstatiert auch noch verschiedene Stufen des Gefühls, wie er dies ganz parallel auch auf Seiten der Anschauung gethan hatte. Das Tierische zwar bleibt dabei ausser Betracht; denn „Wahrnehmung und Gefühl

scheiden sich beim Tier nicht bestimmt" (425); das Menschliche ist also durchgehends anders geartet. Aber gegenüber von dem bloss sinnlichen Lust- oder Schmerzgefühl, das sich nur innerhalb des Subjekts abspielt, ist ein „erhöhtes Bewusstsein" erreicht, wenn in das Selbstbewusstsein „die Beziehung auf anderes mit aufgenommen ist" (454). Die „gemischten Empfindungen", d. h. die geselligen Gefühle, sind nicht, wie die englische Moralphilosophie darzuthun versuchte, verkappter Egoismus; sondern sie repräsentieren wirklich „eine höhere Stufe" „des Bewusstseins" — sagt Schleiermacher und setzt damit wieder Gefühl und Selbstbewusstsein gleich. Eine weitere unbewiesene Voraussetzung ist es, dass Erweiterung des Selbstbewusstseins und Erhöhung der Lust zusammengehören.

Um den Mittelpunkt des Ich werden nun konzentrische Ringe gezogen, die dieses Ich immer mehr weiten. Es kann „das Leben der menschlichen Gattung in das Selbstbewusstsein aufgenommen werden", so dass „alles Persönliche und alle kleineren Sphären" — Familie, Geschlecht, Volk — „dieser untergeordnet sind" (460). „Diesem höchst entwickelten Selbstbewusstsein ist dann aber immer noch entgegengesetzt die äussere Natur" (460). Aber der Mensch strebt auch noch „zwischen sich und der Natur ein gemeinsames Bewusstsein zu stiften" (460). Und „dieses, das Bewusstsein der absoluten Einheit alles Lebens, d. h. der Gottheit und die Beziehungen aller Lebenszustände auf dieses sind die religiösen Gefühle" (460). So stellt das religiöse Gefühl „die letzte Entwicklung und Vollendung" vom Egoistisch-Sinnlichen an „über das Gesellige hinaus" dar (460). Umgekehrt angesehen ist alles Gefühl, sofern es irgendwie die Schranke des eigenen Ich überschreitet, eine Annäherung an die Religion. So kann Schleiermacher sagen: „Schon das Menschheitsuchen in dem geselligen Empfindenwollen ist ein Gottheitsuchen, — ja auch schon das organische Empfindenwollen" (460). Der Unterschied ist nur graduell; er liegt in dem verschiedenen Grad von Bewusstseinsdeutlichkeit (460). „Es ist alles dieselbe Richtung der Seele, die nur allmählich aus dem Bewusstloseren in das Bewusstere übergeht"

(460). So ist „religiös sein“ am Ende wieder, wie schon früher, identisch mit „bewusst sein“.

Erinnern wir uns nun an die oben genannten allgemeinen Klassifikationen des Gefühls. Ist die Religion ein Sichzusammenfassen des Subjekts mit allem andern, so ist sie offenbar ein Gefühl der „Gleichheit“, der Einheit, und zwar mit der Welt, und Gott kommt darin eigentlich gar nicht vor. Analog, aber gerade in diesem Punkt verschieden davon ist das ästhetische Gefühl des Erhabenen, in welchem dem Subjekt „das relativ Unendliche entgegentritt“ (463), gleichsam als ein Nichtich.

Der andre Hauptunterschied war der von Gefühlen der Lust und Unlust. Ist Erweiterung des Selbstbewusstseins „Lebenserhöhung“ (454), so scheint die Religion das höchste Lustgefühl sein zu sollen. Aber Schleiermacher spricht sich ganz anders aus. „Das Gottheitwollen und das allen Gegensatz von Lust und Unlust aufheben wollen muss eins sein“ (461). „Das religiöse Gefühl ist durchaus Anbetung, d. h. das Verschwinden aller Lust und Unlust“ (461). Es „ist zwar auch in Lust und Unlust gespalten, aber nie ursprünglich, sondern nur sofern eine Reflexion entsteht über Annäherung oder Entfernung von dem gänzlichen Übergehen aller Gefühle in das religiöse“ (461). „Und das ist notwendig, weil wir Menschen nie ganz und gar aus dem Gebiet des Gegensatzes kommen“ (461). Durch diese spinozistische Wendung seiner Religionstheorie setzt sich nur Schleiermacher mit sich selbst in Widerspruch; denn was soll das für ein „Gefühl“ sein, das weder Lust noch Unlust ist? Diese Sätze sind nicht mehr Psychologie, sondern Metaphysik.

3. Religion und Spekulation.

Die Religion wird nur in Beziehung zur Spekulation gesetzt. Das Wollen wird nur an einer Stelle mit der Religion zusammengehalten; es heisst, das Gefühl von der Überwindung des Gegensatzes „setze die ganze Entwicklung der ausströmenden Thätigkeit“, der thatsächlichen Überwindung voraus, und das

religiöse Gefühl sei das „Supplement davon“ (464). Es wird damit der enge Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit zugegeben. Religion und Spekulation „laufen sich parallel“ (451). Dies wird damit begründet, dass die objektive Seite, die Anschauung, eine ganz parallele Entwicklung habe, wie das Gefühl, die Tendenz der Erweiterung vom Ich aus. Nur ist der Zielpunkt des Gefühls die Idee Gottes, während die Anschauung, die Wahrnehmung „die Idee der Welt hervorbringen“ will (452). Die beiden „Ideen“, die in der Dialektik die gemeinsamen Prinzipien alles bewussten Lebens gewesen waren, werden nun also auf Gefühl und Anschauung verteilt, wobei allerdings die Schwierigkeit zu lösen bleibt, dass Gott in der Beschreibung der Religion eigentlich gar nicht vorkommt. Inhaltlich scheint Schleiermacher in unsrem Entwurf die Idee der Welt und das religiöse Gefühl ganz gleichzustellen (460); wenigstens „kommt durch die Idee der Gottheit zu unsrem Erkennen nichts hinzu, was nicht schon in der Idee der Welt läge“ (452). Aber der Entstehung und der Funktion nach ist beides verschieden. Nicht einmal das die Idee der Welt im Erkennen begleitende Gefühl ist das religiöse; ist es doch ein „ästhetisches Gefühl“ (461; 462); noch viel weniger aber ist das Innehaben jener Idee der Welt selbst Religion. Und „wenn sich die Idee der Gottheit aus der Idee der Welt auf dem Gebiet des objektiven Denkens entwickelt, ist dies gar nicht die religiöse Genesis; hier ist das Gefühl das Primitive, und der Gedanke entsteht erst aus der Reflexion“ (461). Ja eine Schwäche in dem objektiven Denken verträgt sich sehr wohl mit starker Religiosität: „Die Weiber gehen in der Spekulation zurück, in der Religiosität voraus“ (480). Warum? Bei ihnen „dominiert das Gefühl überall“ (480). — Es wird nun zwar gelegentlich gesagt, die Idee der Gottheit sei „der andre Gipfel des spekulativen Denkens“ (450). Aber im Widerspruch damit heisst es an andrer Stelle: „Die Idee der Gottheit entsteht im allgemeinen nur aus der Reflexion über das Gefühl“ (464). Damit wird also die Gottesvorstellung und schliesslich das dogmatische Vorstellen in Zusammenhang mit der Religion gebracht. Und zwar in einen notwendigen. Denn „das religiöse Gefühl ist selbst nur vollkommen in der

Identität der Empfindung und Reflexion" (464). „Das Gefühl ist nur geschlossen in dem Zurückwerfen auf den Gegenstand, also wenn ein Erkennen daraus geworden ist" (465). Dabei macht es nichts aus, dass die Gottesvorstellung nie adäquat sein kann (450), weil sie „die einzige Operation ist, welche die Kombination von Bildern und Worten (d. h. nach Schleiermacher: von organischer und intellektueller Thätigkeit) ganz ausschliesst" (409). Es hätte nur noch gesagt werden müssen, dass bei diesem aus dem Gefühl entspringenden religiösen Vorstellen nach dem Obigen die Phantasie in Aktion tritt; und es hätte überlegt werden müssen, wie sich die dogmatische Gottesidee zur spekulativen verhält.

Vorlesung von 1830.

Manuskript-Beilage *B* in George's Ausgabe, S. 489—529; Nachschriften S. 1—405.

Bei dieser neuen psychologischen Vorlesung können wir uns auch auf die ausführlichen Nachschriften berufen, die George zum Text seiner Ausgabe gemacht hat.

Schleiermacher behandelt zunächst sehr eingehend die Vorfragen nach der Methode der Psychologie und nach ihrem Ausgangspunkt, der Seele im Verhältnis zum Leib. Auf die „spekulativen Blicke", die 1818 als die Hauptsache gegolten hatten, scheint er jetzt verzichten zu wollen (38).

Das Leben verläuft in dem Gegensatz von Aufnehmen und Ausströmen (501), Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit (502), Rezeptivität und Spontaneität (503). Es ist ein „Oszillieren" (66) in dem Sinn: „In jedem Moment sind alle Thätigkeiten, und jede Thätigkeit geht durch alle Momente hindurch" (500). Mit jeder Thätigkeit ist immer ihr Gegensatz verknüpft. Das ist aber nicht das Ursprüngliche; beim Kind ist der Gegen-

satz — wie beim Tier — noch nicht ausgebildet; das ganze Leben ist deshalb eine dramatische Entwicklung: es „besteht in einer von dumpfer Indifferenz zwischen Aufnehmen und Ausströmen beginnenden zur höchsten Entgegensetzung zwischen beiden sich entwickelnden schwankenden Thätigkeit nach beiden Seiten hin, deren Vollendung ist im zusammengehörigen Sein des Menschen in den Dingen und Sein der Dinge in den Menschen“ (502, 501). Es eröffnet sich schon hier folgende Perspektive: der Höhepunkt des geistigen Lebens müsste ein Akt sein, wo das Sein des Menschen in den Dingen und das Sein der Dinge im Menschen zusammenfällt, wo der Gegensatz zwischen diesem und jenem Sein aufgehoben ist.

Wir sehen von der in „Darstellung“ und „Werkbildung“ zerfallenden ausströmenden Thätigkeit wieder ab; wir behalten nur im Auge, dass das „Wollen“ nach Schleiermacher auch die aufnehmenden Thätigkeiten ständig begleitet, und beachten ferner, dass das Aufnehmen an einem gewissen Punkt, z. B. beim Übergang vom Wahrnehmen zum Denken von selbst ein Ausströmen wird, woraus übrigens erhellt, dass die ausströmende Thätigkeit nicht etwa mit dem Wollen ganz zusammenfällt.

Die rezeptive Seite nun ist „Wahrnehmung“ und „Empfindung“ (503) oder „Gefühl“ (70), „objektives“ oder „gegenständliches“ und „subjektives“ oder „Selbst-Bewusstsein“ (503). Die beiden Seiten werden unter verschiedenen Gesichtspunkten mit einander verglichen. Zunächst wird im Anschluss an den Entwurf von 1818 gesagt: die Wahrnehmung sei „die Form des Einwirkenden“, das Gefühl „die Form des Wiegewordenen“ (503); daraus versteht sich auch die Gleichsetzung mit dem Gegensatz „objektives und subjektives Bewusstsein“. Es wird ferner gesagt, Wahrnehmung sei „das Sein der Dinge ausser uns“, Gefühl „das Leben der Dinge in uns“, (70). Diese Ausdrücke sind besonders missverständlich; denn auch bei der Wahrnehmung sind die Dinge in uns, und sie werden nur von da nach aussen projiziert (71); und beim Gefühl sind die Dinge selbst nicht in uns, sie „verschwinden“ vielmehr normaler Weise ganz (71), sondern nur ihre Wirkung ist eine innerliche, das Subjekt allein betreffende („wir empfinden unsre eigene Affektion“ 71, 90). So scheint man also am

ehesten sagen zu können: die Wahrnehmung ist ein Herausgehen des Subjekts aus sich selbst, das Gefühl ein Insichbleiben desselben. Aber dem steht die Erkenntnis gegenüber: „Ein rein innerlicher Verlauf ist nur Schein" (69); „es giebt streng genommen keinen bloss innerlichen Verlauf, keine rein immanenten Thätigkeiten, die wirklich etwas abschlössen" (503).

Schleiermacher konstatiert schliesslich zwischen Empfindung und Wahrnehmung nur einen relativen Gegensatz (69). — Sie gehören aber beide auch ihrer Entstehung nach zusammen; sie „gehen auf dieselbe Affektion zurück" (71) und entstehen im gleichen Moment, beide aus demselben Sinneseindruck, der aber schon die Bedingung dafür enthält, ob die Wahrnehmung oder die Empfindung präponderieren soll.

Das Gefühl schliesst sich vornehmlich an den „allgemeinen Sinn" an (89); aus dessen Funktionen entsteht immer entweder eine sinnliche Empfindung von „Lebenserhöhung" oder von „Lebenshemmung" (89; 186). Nun wendet sich aber Schleiermacher einer andern Art von Gefühlen zu, den „geselligen". Er zeigt, dass diese wirklich anders geartet sind als die bisher besprochenen sinnlichen, „selbstischen" (186). In ihnen erhebt sich das Selbstbewusstsein auf eine höhere Stufe, es wird „Gattungsbewusstsein" (186; 519), das nicht bloss seine objektive Seite hat, im Denken (519; 182), sondern auch seine subjektive (185). Nun sagt Schleiermacher: Erhöhung des Selbstbewusstseins ist Erhöhung des Lebensgefühls, also gesteigerte Lust (519; 186). So ist z. B. „Mitleid" als gesellige Empfindung „Erhöhung des Lebensgefühls" (187); „zugleich aber" ist es als Mit-„Leiden" auch „Lebenshemmung" (187). Das Wesentliche ist nicht das Zusammensein von Lust und Unlust — dieses kommt auch bei bloss selbstischen Zuständen vor —, sondern das „Zusammensein der beiden verschiedenen Potenzen des Selbstbewusstseins", nämlich der sinnlichen und der gattungsmässigen (188). Äusserungen dieses höheren Selbstbewusstseins sind verwandtschaftliche, vaterländische Gefühle (529). Aber auch ihnen haftet noch Egoistisches an (519). Das selbstische Moment wird abgestreift in den Religionen, wenigstens in den Weltreligionen (520), welche in der That ein Band um die ganze Gattung schlingen.

Die Religion.

Schleiermacher will mit dem eben Gesagten nicht schon das „Wesen“ der Religion definiert haben. Dieses besteht durchaus nicht in dem Gefühl der Zusammengehörigkeit, „Identität“ aller Menschen (192; 198); das letztere Moment ist unwesentlich und nur eine Eigentümlichkeit der Religion nach ihrer „geselligen Seite“ (193).

Jedenfalls liegt aber ihr Wesen in einer Art des Gefühls. Denn sie äussert sich primär durch Gebärde und Ton — diese sind aber Darstellungsmittel des Gefühls (520; 196); die Sprache, das Werkzeug des objektiven Bewusstseins, wird in der Religion nur zum Zweck der Verständigung mit andern benützt (197; 520). Zudem kommt die Frömmigkeit ja auf Entwicklungsstufen vor, wo von einem Gottesgedanken noch keine Rede ist (197). Im religiösen Gefühl ist eine Beziehung nicht auf die menschliche Gattung, sondern im Gegenteil „auf ausserhalb — Menschlichem“ (520; 188). Damit legt sich die Analogie mit den „Naturgefühlen“ nahe; ja die Religion kann geradezu eine „Fortsetzung“ derselben heissen“, weil sie „auch die Beziehung auf Nichtmenschliches enthalten“ (520). Das zunächst nur „physische“ „Naturgefühl“ bekommt intellektuellen Gehalt, indem es sich als „Wohlgefallen“, als „ästhetisches“ Gefühl bemerklich macht (199; 520f.). Das ästhetische Gefühl ist entweder das des „Schönen“ oder das des „Erhabenen“. Beide sind sich „gewissermassen entgegengesetzt“ (211). Denn die Empfindung des Schönen entsteht, wenn ich das Bewusstsein habe, ein Ding vollständig zu verstehen, wenn „die Richtung der Intelligenz auf das Erkennenwollen ihre vollkommene Ruhe und Befriedigung“ in mir gefunden hat (211). Dagegen ist das Gefühl des Erhabenen ein „aufgeregter Zustand“ (209), das Gegenteil von Ruhe, das Bewusstsein der „Insufficienz des Auffassungsvermögens“ bezüglich der „Identität der Auffassung“ (209); es schliesst die Nötigung ein, zu dem Gegenstand der Betrachtung „immer wieder zurückzumüssen“ (521). Wenn es also auch „nicht gerade Lebenshemmung“ bedeutet, so trägt es doch „in gewisser Weise zugleich sein Gegenteil, das Depri-

mierende an sich" (211). „Wir räumen dem Ausser-uns eine Macht über uns ein und unterwerfen uns ihm" (200). Nun „hat das religiöse Gefühl die grösste Ähnlichkeit mit dem Erhabenen" (521). Wie bei diesem haben wir hier „die sich immer erneuernde Aufgabe und das Bewusstsein des Unvermögens" (212). „Die Andacht" ist eben „ein solches unter einem andern gehalten sein", ein „sich Verlieren in das Unendliche, mit dem Bewusstsein verbunden, dass hier eine jede Reaktion unstatthaft sei" (211). Auf diese Weise erreicht die Deduktion wieder den Begriff des „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls" (522).

Sehen wir auf den Ausgangspunkt zurück, so fällt das Folgende auf. Schleiermacher wollte eine Stufenleiter der Gefühle und des Selbstbewusstseins konstruieren. Von den rein egoistischen Empfindungen führte der Weg zu den auf dem Gattungsbewusstsein beruhenden. Das religiöse Gefühl nun stellt den Menschen in Beziehung zur Natur und knüpft auch hier das Band (212). Aber nun will es Schleiermacher nachträglich doch nicht zugeben, dass die Religion dieses Gefühl der Identität mit der Natur sei; „das Bewusstsein der Gleichheit hebt die Frömmigkeit auf" (198). Er beruft sich darauf, dass ja jedes Gefühl eine Ursache ausserhalb haben müsse, von der man also abhängig sei; aber es ist noch gar nicht gesagt, dass diese thatsächliche Abhängigkeit nun auch wirklich gefühlt ist. Das Wesen der Religion wird nun aber auf ein Verhältnis des Gegensatzes zurückgeführt, und deshalb wird auf die Analogie mit dem Gefühl des Erhabenen verwiesen. Schleiermacher hat jedoch wenigstens in unsrem Entwurf nicht gezeigt, was denn jene ganze Idee der Erweiterung des Selbstbewusstseins noch mit der Definition der Religion zu thun hat. Warum kann sich das Subjekt nicht auch als Einzelwesen schlechthin abhängig fühlen?

Aber hier hat nun der andre Gesichtspunkt einzutreten, wonach die Religion nicht nur das höchste Gefühl, sondern die höchste Stufe des Selbstbewusstseins ist. Wir müssen hier zwei Fäden, die Schleiermacher immer wieder verschlingt, entwirren. Er geht ja in seiner Psychologie davon aus, dass der ursprüngliche Zustand des Menschen ein chaotisches Ineinander

von Wahrnehmung und Gefühl sei; die zweite Stufe des Bewusstseins ist der immer klarer werdende Gegensatz zwischen beiden; die Vollendung wäre nun offenbar, dass der Gegensatz wieder aufgehoben wird (214). Und mit dieser höchsten Stufe des „Selbstbewusstseins“ — das Wort aber dann nicht bloss auf die subjektive Seite bezogen — wird auch thatsächlich die Religion identifiziert. Denn sie ist ja die Aufhebung des „Gegensatzes zwischen dem bewussten Sein als Gattung und dem dem bewussten Sein gegebenen Sein“ (522; 212). Religion wäre also dann identisch mit Selbstbewusstsein überhaupt, denn in ihm ist ja nach der Dialektik wenigstens Sein und Bewusst-Sein, Objekt und Subjekt zusammen. Aber nun tritt die Erkenntnis, dass die Religion Gefühl ist, hindernd in den Weg. Es wird deshalb gesagt: die Religion ist die höchste Stufe des „Selbstbewusstseins“ im engern Sinn, d. h. des subjektiven Bewusstseins, und parallel damit wird eine höchste Stufe des objektiven Bewusstseins konstruiert (529). Dann stellt sich die psychische Entwicklung anders dar; der Ausgangspunkt ist nicht jenes Ineinander; das Auseinander ist vorausgesetzt; auf der ersten Stufe ist das Selbstbewusstsein sinnlich, auf der zweiten Gattungsbewusstsein, auf der dritten allgemeines Endlichkeitsbewusstsein. Ist nun diese dritte Stufe die Religion, so erhebt sich aber wieder jene schon genannte Schwierigkeit: die Religion ist dann Zusammenfassung mit allem Endlichen, und wenigstens in der Beschaffenheit dieser höchsten Stufe selbst liegt keine Nötigung, nun erst noch eine Entgegensetzung vorzunehmen. Mit andern Worten: die Beziehung auf Gott als über dem gesamten Endlichen stehend steht in keinem organischen Zusammenhang zu den grundlegenden Zügen dieser Religionstheorie. Es ist dann auch selbstverständlich, dass die Gottesvorstellung kein grosses Gewicht hat; jedenfalls „wird die Bezeichnung des Etwas, worauf das religiöse Gefühl geht, immer eine symbolische sein“ (522; vgl. 213).

Die psychologische Betrachtung der Religion bedeutet eine entschiedene Förderung der Schleiermacherschen Anschauung. Aber auch in der Psychologie schweift er ins Metaphysische ab. Es finden sich eine Reihe auffallender Sätze in unserem Entwurf. „Es gibt von jedem Punkt aus einen Übergang zum

religiösen Gefühl, wie auf jedem der aufzuhebende Gegensatz sich findet. Es wird daher ebenso als ein Konstantes postuliert wie das Selbstbewusstsein als Ich" (522). Wie „die Kontinuität des Selbstbewusstseins keineswegs gegeben" ist, so „auch nicht die Kontinuität des religiösen Gefühls" (214). „In jeder andern Gestaltung des Selbstbewusstseins ist der Gegensatz, indem immer ein Äusseres das Veranlassende ist" (213); aber von jeder ist „ein Übergang" zur Religion möglich, einfach „durch die reine Einkehr des Subjekts in sich selbst. In ihm findet sich als etwas, dem es sich nicht entziehen kann, jene Richtung auf Aufhebung des Gegensatzes" (213), jene „ursprüngliche Richtung aufs Unendliche" (522). „Die Beziehung des eigenen Seins auf diese Aufhebung des Gegensatzes ist das eigentliche Wesen des religiösen Gefühls" (212). Man wird diese Sätze nur dann verstehen, wenn man die Religion nicht als ein einzelnes Gefühl nimmt, sondern als den einheitlichen Grund aller Gefühle, als das Ichgefühl, als das unmittelbare Selbstbewusstsein.

Manuskript von 1833—1834.

Beilage C in George's Ausgabe, S. 530—557.

Das seelische Leben wird wieder als „ein Zusammensein" von Spontaneität und Rezeptivität als ein „Auf- und Abwogen" beider geschildert (533; 548). Dabei bezeichnet es nun Schleiermacher als seine grundlegende „Ansicht, dass die Seele als Agilität zu fassen" sei (554). Aber dem agens steht etwas andres gegenüber. Schleiermacher knüpft an die Sprache an: „Alles Ichsagen enthält eine Duplizität, weil wir uns nie schlechthin, sondern immer irgendwie setzen." „Es giebt kein Ichsagen ohne Unterscheiden und also ein andres Entgegen-

setzen. Dies ist das mit dem Ich gesetzte Du im weitesten Sinn. Wir stellen etwas vor, wir wollen etwas, wir empfinden von etwas her" (531). In unsrem Entwurf kommt das Denken entschiedener auf die Seite der Spontaneität, die bald „betrachtend" bald „besitzergreifend und aneignend" ist (541).

Auf diese Weise wird das Gefühl noch schärfer als bisher vom Denken unterschieden. Aber auch 1833—34 heisst es doch wieder nur: „Die Empfindung ist überwiegende Rezeptivität" (534). Und wieder gilt, dass es „keine immanenten d. h. ohne organischen Anteil verlaufenden" Funktionen giebt (532). Das Gefühl ist zwar „Selbst"-Bewusstsein (534), aber das Du ist wenigstens das Veranlassende, wenn auch nicht der Inhalt des Gefühls, „wir empfinden von etwas her" (531).

Die Empfindungen gehen zum Handeln über (537); auch zur Wahrnehmung, jedoch nur durch Reflexion (534). Bleiben wir aber bei ihnen selbst stehen, so bietet sich wieder eine Entwicklungsreihe dar. Die sinnlichen Empfindungen werden zu selbstischen Gefühlen, „Affektionen" (545) im Zusammensein mit andern Menschen, sind dann aber „nur Erweiterung des rein persönlichen Selbstbewusstseins, keine neue Entwicklung" (544). „Wohl aber sind dies die rein geselligen" Gefühle (544), die sich in „Wahlanziehung und Gemeinsinn" teilen (544). Das Selbstbewusstsein kann nun auch noch „über das menschliche Gattungsbewusstsein hinaus" erweitert werden (546), wie sich z. B. am Mitleid mit dem Tier zeigt. „Mitgefühl mit den Naturkräften" — meint Schleiermacher in kühner Behauptung — sei im Gefühl des Erhabenen; ja dieses Mitgefühl nehme darin die Furcht weg (546). Und „somit giebt es möglicherweise eine Erweiterung des Selbst zum Mitgefühl mit allem einzelnen und geteilten Sein als solchen" (546 f.). „Aber dieses Mitgefühl kann nur stattfinden, sofern in jedem solchen eine Beziehung ist auf ein andres ausser dieser Gesamtheit", also „auch ausserhalb der Wechselwirkung" (547). Damit ist wieder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl angedeutet (547), und das Beschriebene ist das „religiöse Gefühl" (546), das durch die oben wiedergegebene Konstruktion als „das Letzte und Höchste auf der Seite des Selbstbewusstseins" (546), als „das höchste Selbstbewusstsein" (553) charakterisiert ist. Es

wird dafür zwar auch die Bezeichnung „Gottesbewusstsein“ gebraucht (547), aber von dem objektiven Gottesbewusstsein wird es als „das subjektive“ unterschieden (547). Im übrigen steht es durchaus in „Parallelismus mit dem objektiven Bewusstsein“ (547). Auch das teilt es mit „dem objektiven Absoluten“, dass man es „niemals allein, sondern nur mit anderm“ hat (547). Und zwar kann es sein „in allen Elementen des Naturgefühls und in dem Geselligen“ (547), in allem, was nur „rein menschlich“, „nicht gemein“ d. h. nicht tierisch ist (547). „Das Gottesbewusstseins als Selbstbewusstsein“ ist eben „nicht von aussen hervorgebracht, sondern nur von aussen geweckt, innerlich aber ebenso angelegt als dem allgemeinen endlichen Seinsbewusstsein angehörig, wie das Gattungsbewusstsein angelegt ist“ (547). Es ist — und das ist das letzte Wort über die Religion — nichts andres als „die Bedingung, unter der allein das Sein kann Bewusstsein werden“ (547).

Ästhetik.

Nach Manuskripten Schleiermachers und Nachschriften aus den Vorlesungen herausgegeben von Lommatzsch.

Für die Frage nach dem Wesen der Religion ist die ästhetische Theorie Schleiermachers nicht unwichtig. Berühren sich doch die beiden Gebiete sehr nahe, schon sofern sie beide ins Reich des Gefühls, des unmittelbaren Selbstbewusstseins fallen. Aber die Ausgabe, die Lommatzsch von der Schleiermacherschen Ästhetik veranstaltet hat, ist für die vorliegende Art der Bearbeitung nicht sehr günstig. In eine Entwicklung Schleiermachers und seiner Ästhetik lässt sie uns kaum hineinsehen. Zwar hat Schleiermacher zu verschiedenen Zeiten, nämlich 1819, 1825 und 1832—33 über die Disziplin gelesen. Aber abgesehen von ganz kleinen Abschnitten (S. 691—710) hat Lommatzsch das Frühere äusserlich von dem Späteren gar nicht unterschieden. Zudem hat er ganz überwiegend die Fassung der letzten Vorlesung wiedergegeben, die für uns am Ende am uninteressantesten ist, und endlich sich offenbar fast ganz an den Text einiger von Zuhörern gelieferten Nachschriften gehalten (S. VIff.).

Um das Wesen der künstlerischen Produktion zu beschreiben, stellt die Ästhetik psychologische bezw. ethische Betrachtungen allgemeiner Art an, die also auch für die Fassung des Begriffs der Religion giltig sind. Wir begegnen wieder dem Schema der philosophischen Ethik: das menschliche Handeln ist individuell oder identisch (51), ferner „Behandlung und Bearbeitung der Natur“ (= Organisieren) und

„Thätigkeiten, die ihren Verlauf innerhalb des einzelnen Wesens selbst haben“ (55 f.). Psychologisch wird das Leben wieder in Rezeptivität und Spontaneität geteilt (98; 77; 224). Aber der Gegensatz wird wieder abgestumpft. Denn nicht nur ist „jeder Moment ein Produkt“ der beiden Faktoren (224); sondern „Rezeptivität“ ist genau besehen überhaupt ein nicht ganz zutreffender Ausdruck. „Absolute Passivität“ giebt es nicht „im Leben des Geistes“ (98; 51; 93). Niemals ist der Geist „bloss leidend“ (67); „ein Minimum von Thätigkeit“, ein „Verlangen“, eine „Agilität“ ist immer mit im Spiele (109); denn das Wesen des Geists ist das agere, „Selbstthätigkeit“ (430), er ist „immer produktiv“ (100). Diese Anschauung hebt Sigwart mit Recht als charakteristisch für die Ästhetik hervor; wir haben sie aber schon anderwärts vertreten gefunden. Die Selbstthätigkeit „erscheint“ nur in gewissen Fällen „als Rezeptivität“ (430), oder Rezeptivität ist „gebundene Produktivität“ (100). Wodurch gebunden? Das erklärt Schleiermacher durch eine an Fichte erinnernde, aber in der Hauptsache auf Plato zurückgehende Theorie. In seinem Schaffen, Produzieren stösst der Geist auf die Aussenwelt, die dadurch auf ihn einwirkt und ihn relativ bindet. Aber dieses Zusammenstossen ist kein Zurückstossen. Vielmehr geht beides, Subjekt und Objekt oder wie wir sagen wollen, eine Vermählung ein, zu der sie a priori prädestiniert sind. „Bei allem Auffassen eines äusseren Gegenstands muss immer eine innere Richtung angenommen werden in der menschlichen Seele als dem geistigen Subjekt, welches die Normen der Gestaltung in sich trägt“ (430; vgl. 626). Es herrscht „Identität zwischen den allgemeinen Formen des Seins und den allgemeinen Formen des Denkens“ (99), „Identität der Gesetze des Seins und des Bewusstseins“ (109); „die Anlage des Bewusstseins ist adäquat dem, was die Erde entwickelt“ (106).

Die Einteilung der psychischen Funktionen in spontane und rezeptive tritt also gerade in der Ästhetik zurück. Dafür wird folgender Unterschied geltend gemacht: „Es giebt geistige Thätigkeiten, die ihr Wesen, unmittelbar betrachtet, nur innerhalb des einzelnen Lebens selbst haben, und andere, deren Wesen es ist, dass das einzelne Leben aus sich herausgeht

und etwas in einem andern hervorbringt, gleichviel ob in Beziehung auf sich oder in Hinsicht des Gesamtlebens“ (55). Die „ausser dem Menschen thätigen Thätigkeiten“ (56) werden offenbar repräsentiert durch das Wollen oder die organisierende Thätigkeit. Dagegen „hat das Denken sein Wesen ganz innerhalb des Menschen selbst“ (55); ebenso ist „die eigentliche Kunstthätigkeit rein innerlich“ (59), „immanent“ (61).

Auch das „unmittelbare“ (68), „bewegte“ (371), „erregte“ Selbstbewusstsein ist „immanente Thätigkeit; denn es ist das Allerinnerlichste, was an und für sich gar nicht heraustritt“ (69). Das Gefühl wird also in der Ästhetik vom Denken nicht als das Passive vom Aktiven unterschieden; auch das unmittelbare Selbstbewusstsein ist ja „Agilität“ (71; 67); vielmehr tritt es nun eben in dieser Hinsicht auf eine Linie mit dem Denken. Auch teilt es mit ihm die Eigenschaft der Immanenz. Verschieden ist es darum doch von ihm; denn das Denken ist „objektives“ (152), „gegenständliches Bewusstsein“ (121 f.; 67 f.). Dem Gefühl stellt sich aber kein Gegenstand gegenüber; es hat nur das eigene Ich zum Inhalt. Allerdings kann das Ich auch Gegenstand des objektiven Bewusstseins werden, z. B. wenn ich mich im Spiegel besehe (122). Aber das ist dann eben nicht „das unmittelbare Selbstbewusstsein“ (67). Der scharfe Gegensatz zwischen dem Gefühl und Denken liegt also darin, dass dieses „v e r m i t t e l t“, jenes „u n m i t t e l b a r“ ist. Ein Moment des unmittelbaren Selbstbewusstseins ist also nichts als ein Zustand, unterschieden von andern vorangehenden Zuständen, ein „Andersgewordensein“, die „Verschiedenheit der Momente selbst“ (68), „das völlige Aufgehen des ganzen Daseins in einen Moment“ (122), die „Thätigkeit des einzelnen Lebens in seiner Differenz“ (70) (= Individualität) (521). — Mit der Behauptung der Immanenz des Gefühls wird nicht geleugnet, dass es von aussen veranlasst ist; „die Bewegungen des unmittelbaren Selbstbewusstseins entstehen durch das Gesetztsein des Menschen in die ganze Welt; also wird auch in dem unmittelbaren Selbstbewusstsein das gesamte Sein abgebildet, aber nur in der Wirkung auf den Menschen“ (127). Die Stelle sei ausdrücklich hervorgehoben; so sehr die Ästhetik den subjektiven Charakter des Gefühls betont, so kommt sie doch auf den alten Gedanken

zurück, dass auch das Gefühl ein Erfassen der Welt sei, nur eben der Welt in der Beziehung auf das Subjekt.

Das unmittelbare Selbstbewusstsein modifiziert sich nun. Sein Verlauf ist der Wechsel von „Depression und Erhebung“ (71), von „Lust und Unlust“ (287). Genauer wird dieser Unterschied von Lust und Unlust nur auf „der leiblichen Seite“ gefunden (71). Schleiermacher kennt nun aber auch noch ein „geistiges“ Selbstbewusstsein“ (72). Das Geistige ist nichts als „reine Thätigkeit“ (72); hier kann es also keine Passivität geben, und das geistige Selbstbewusstsein kennt demgemäss keine Hemmung, keinen Wechsel von Lust und Unlust (76). Diese Behauptung widerspricht offenbar der Erfahrung; denn z. B. das ästhetische Gefühl, das doch wohl dem geistigen Selbstbewusstsein zuzuteilen ist, verläuft in dem Gegensatz von Lust und Unlust (73). Schleiermacher weiss sich aber zu helfen. Er sagt: das rein geistige Selbstbewusstsein liegt allerdings jenseits des Gegensatzes; aber „rein“ kommt es eben nie vor, in concreto ist es immer mit dem leiblichen zusammen (72), und daraus erklärt es sich, dass sich auch mit dem geistigen Selbstbewusstsein der Wechsel von Lust und Unlust verbindet. Schleiermacher ist hier offenbar von einer Theorie voreingenommen; der Thatbestand nötigt nicht dazu, ein solches Ineinander zweier Stufen des Selbstbewusstseins anzunehmen. Den Kantischen Gegensatz von Organisation und Vernunft, Sinnlichkeit und Verstand wendet er auch auf das Gebiet des Gefühls an, und statt blosser Faktoren des einen Selbstbewusstsein nimmt er sie auch noch als verschiedene Arten oder Stufen desselben.

Die Religion.

Es ist bemerkenswert, dass die Ästhetik selbst — wenigstens wenn die Nachschriften vollständig sind, — nicht mehr wie die Psychologie den Versuch macht, das Wesen der Religion an dem ästhetischen Gefühl des Erhabenen zu erläutern. Sie kommt auf die Religion vielmehr in dem allgemein-psychologischen Zusammenhang zu sprechen, der oben wiedergegeben ist. Die

in Frage kommende Stelle ist schwierig zu erklären; der Gedankengang scheint folgender zu sein. Ein konkreter Moment des unmittelbaren Selbstbewusstseins ist immer das Resultat zweier Faktoren, immer eine Mischung zweier Bestandteile, des sinnlichen und des geistigen Selbstbewusstseins; die Sonderung beider ist ja nur eine Abstraktion (72). Nun konstruiert Schleiermacher künstlich eine Reihe, die alle möglichen Fälle von Mischung darstellt. Der Anfang ist ein psychischer Moment, wo das sinnliche Selbstbewusstsein von einem „Minimum von geistigem Gehalt" begleitet ist. Das Ende ist „diejenige Bestimmtheit des geistigen Selbstbewusstseins, die am meisten geistige Thätigkeit enthält" (73). Wo wird dieser Höhepunkt erreicht? Sieht man auf die Thätigkeit des Erkennens und das sie begleitende Gefühl, so begegnen wir auch hier einer Hemmung, also dem Wechsel von Lust und Unlust. „Das Maximum von geistigem Gehalt" liegt also offenbar auf dem Gebiet des Erkennens nicht vor; es muss „in einer Relation sein, die über den Gegensatz hinausliegt" (73). „Was aber über den Gegensatz hinausliegt, ist nur das, was wir in verschiedenen Beziehungen als das Absolute, als die höchste Einheit, das höchste Wesen bezeichnen". So wäre zwar nicht das objektive Bewusstsein, wohl aber „das unmittelbare Selbstbewusstsein, was in der Relation zu diesem wäre, das Maximum des geistigen Gehalts" (73 f.). Dass es ein solches Selbstbewusstsein giebt, wird nicht nachgewiesen, sondern postuliert. Es wird aber an dieser Stelle offenbar dem unmittelbaren Selbstbewusstsein der Primat eingeräumt. Die Gedanken Schleiermachers drehen sich nun im Zirkel um: ist das unmittelbare Selbstbewusstsein, welches in Relation zum Absoluten steht, das „Maximum von geistigem Gehalt", so liegt es „jenseits des Gegensatzes", so ist es „aller Störung unfähig" (74). Aber nur „in seiner Isoliertheit an und für sich betrachtet" (74). Die Frage, ob nicht auch das entsprechend objektive Bewusstsein, so isoliert vom Sinnlichen, über den Gegensatz hinausliegt, wird übergangen.

„In einem wirklichen Moment" ist das geistige Selbstbewusstsein „so wenig isoliert wie das andere" (73; 78). Vermöge seiner „zeitlichen Erscheinung" bekommt es Teil an der „Differenz" (78); die verschiedenen Stärkegrade des höchsten

unmittelbaren Selbstbewusstseins oder des „religiösen Bewusstseins“ erklären sich aus der Thatsache, dass das Leben eine Reihe von Momenten ist. Der religiöse Gehalt des einzelnen Moments für sich und auch der Totalität aller Momente zusammen ist für alle gleich. Daraus ergiebt sich, dass man das religiöse Bewusstsein wohl kaum, wie Sigwart thut (Jahrb. f. d. Th. 1857, S. 863), mit Individualität identifizieren darf; das Subjekt des religiösen Bewusstseins an sich ist „der Mensch an sich“, nicht „die Einzelheit“ (79); different ist dieses Bewusstsein deshalb so wenig als der Mensch an sich und als der Beziehungspunkt der Religion, das Absolute oder Gott.

Lommatzsch hat übrigens die ursprüngliche Formulierung aus dem Jahr 1819 aufbewahrt, wonach „im Religiösen“ nicht bloss die Relation zu Gott, sondern „zweifache Beziehung auf Gott und Welt“ vorliegt (220).

Wenn oben von einem Primat des unmittelbaren Selbstbewusstseins bezüglich der Relation zum Absoluten die Rede war, so bemerkt doch Schleiermacher auch in der Ästhetik gelegentlich, dass das religiöse Bewusstsein „zusammentrifft und dasselbe sagt mit dem höchsten, was wir voraussetzen müssen in der spekulativen Richtung des Denkens“; denn „sonst wäre keine Wahrheit darin“ (76). Das erste Manuskript hat nach Lommatzsch auch noch anerkannt, dass die religiöse Stimmung sich auf zweifache Art äussert, im Dogma und in der religiösen Kunst (219, Anm.). Dem Begriff religiös kommt übrigens in der Ästhetik noch eine erweiterte Bedeutung zu, indem bei allen Kunstzweigen ein „religiöser“ und ein „geselliger Stil“ unterschieden wird (220 Anm.).

V.

Die späteren theologischen Arbeiten.

Erziehungslehre.

(Herausgegeben von C. Platz.)

Einige wenige Stellen aus Schleiermachers Erziehungslehre werfen ein nicht uninteressantes Streiflicht auf seine Auffassung der Religion.

In der Bearbeitung von 1813—14 (S. 585—672) wird die Frage erörtert, ob und inwieweit Kinder religiös empfänglich seien und wie sie etwa in diesem Stück beeinflusst werden können. Schleiermacher sagt: „für sich“ trete die Religion bei den Kindern noch nicht heraus; sie können deshalb auch an der kirchlichen Gemeinschaft noch nicht teilnehmen (660). Dagegen sei die Religion ja auch „inneres Prinzip im Leben überhaupt“, „die Bedingung alles andern menschlichen Erkennens und Handelns“; als solche sei sie angeboren und komme sie also auch den Kindern zu (659).

Schleiermacher unterscheidet hier bewusste und unbewusste Religion, Religion als einzelnen, inhaltlich qualifizierten Akt und Religion als apriorische Bedingung alles bewussten Lebens. Inhaltlich wird sie folgendermassen definiert: sie ist „das positive Bewusstsein von der Relativität des Gegensatzes zwischen den einzelnen Leben und der Totalität“ (659), kürzer Bewusstsein von der Einheit zwischen Subjekt und Welt. Diese Beschreibung scheint nur auf die von uns so genannte bewusste Religion, die Religion der Erwachsenen, zu passen. Aber Schleiermacher sagt: eben dieses Bewusstsein von der

Relativität des Gegensatzes zwischen Individuum und Gesamtheit entstehe dem Kind aus seinem Verhältnis zur Mutter; indem es sich in diesem Verhältnis wohl fühlt, ist es „fromm" (659).

Wir haben demnach hier einen klaren Beleg dafür, wie Schleiermacher Form und Inhalt, bewusst und unbewusst vermengt.

In der Vorlesung von 1821—22 (S. 691—816 in Platz' Ausgabe) spricht sich Schleiermacher über die Kirche aus. Wie er oben die „Religion" als etwas allen Menschen Zukommendes darstellte, so findet er jetzt in der „Kirche" eine allen Menschen angeborene Grösse (707). Ist sie doch ein notwendiges Element des geistigen Lebens, auch für den einzelnen (702).

In concreto gehört das Individuum freilich einer bestimmten geschichtlichen Kirche an, zu der es durch seine Geburt in einer inneren Beziehung steht. Schleiermacher beruft sich auf die Analogie im nationalen Leben: wie man von einem Nationalcharakter reden kann, so auch von einem erblichen Religionscharakter (709). Und so wenig das Individuum Veranlassung haben wird, in dem angestammten Volk und Staat sich nicht wohl zu fühlen und anderswo Unterkunft zu suchen, so gewiss wird es normalerweise in die Kirche hineinpassen, in die es durch die Taufe aufgenommen ist. Also auch in dieser Frage setzt Schleiermacher voraus, dass die Wirklichkeit rationell ist.

Die Vorlesung von 1826 (S. 1—582 in Platz' Ausgabe) opponiert gegen die pedantischen Erzieher, die den Kindern Religion vorenthalten wollen, weil dieselben keine richtigen dogmatischen Vorstellungen sich bilden, sondern gleich ins Phantastische verfallen (349). Auch hier spricht sich der Grundsatz aus, dass das Vorstellen für die Religion von untergeordneter Bedeutung ist.

Praktische Theologie.

Vorlesung über Liturgik von 1815.

(Beilage E in Frerichs Ausgabe der Prakt. Theol. S. 838—844.)

In diesem Manuskript wird eine spekulative Begründung des „Gottesdiensts“ gegeben. Er setzt die „Frömmigkeit“ voraus (839 f). Diese heisst allgemein eine „Affektion“ (840), „innere Bewegung“ (839) und steht in einem Gegensatz zu aller Aktivität. Sie „wird“ nämlich erst ein „πάϑος“, wenn sie „sich darstellen will“ (839). Im Kultus wird die Frömmigkeit „vorausgesetzt und nur näher bestimmt“ (840). Das kultische Handeln selbst ist dann aber auch wieder nur darstellendes, nicht wirksames Handeln (839), und der Mangel der antiken Religionen war es, dass beides nicht auseinandergehalten wurde, sondern der Kultus zugleich als wirksames Handeln galt. An diesem Fall sehen wir gelegentlich wieder Schleiermachers Definitionsmethode; er bestimmt das Wesen des Kultus nicht oder jedenfalls nicht bloss aus der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern mit Hilfe spekulativer Gesichtspunkte.

Die Dogmen betrachtet Schleiermacher als „blosse Reflexion über das Gefühl“ und streitet ihnen deshalb „theoretischen“ Wert ab (841).

Manuskript von 1828.

(Beilage B in Frerichs Ausgabe, S. 786—822.)

In diesem Manuskript gelangt wieder die Beziehung zwischen Religion und Kunst zum Ausdruck. Das „religiöse Leben" als „gemeinsames" ist nämlich „die Kirche" (788). Die Kirche ist also „ohne eigentlichen Zweck" (788). Denn sie „ist keine Lehranstalt; das Lehren wird nur an denen geübt, die noch nicht drin sind oder die aus der Harmonie herausgekommen sind" (788). Sie ist auch „keine Besserungsanstalt; der Kultus kann diesen Zweck nicht haben, wiewohl das Besserwerden sein Erfolg ist" (788). Das Moralische wird also als ein accidens, nicht als das Wesentliche der Frömmigkeit gefasst; das Dogma höchstens als ein indirekt wirkendes Mittel zur Bildung derselben.

Nun wird gesagt: die Kirche „ist schon insofern Kunst, weil Kunst auch ohne eigentlichen Zweck ist" (788). Damit ist zunächst nur eine unbestimmte Wesensverwandtschaft zwischen Kirche und Kunst behauptet. Aber die Kunst ist auch die wesentliche Funktion der Kirche; „der Begriff des Kultus muss durch die beiden Begriffe Religion und Kunst bestimmt werden" (788).

Manuskript von 1833.

(Beilage C in Frerichs Ausgabe, S. 823—826.)

Dieser kurze Abriss bestätigt die vorhin wiedergegebene Anschauung Schleiermachers hinsichtlich der negativen Seite. „Belehrung" ist nicht Selbstzweck im Gottesdienst, sondern nur Mittel zu dessen eigentlichem Zweck. Dieser wird durch den

Begriff der „Erbauung“ (824) oder der „religiösen Mitteilung“ (823) ausgedrückt. Schleiermacher nimmt hier auf die Kunst keinen Bezug; merkwürdiger Weise schreibt er nun auch der „Liturgie“ nur geringen Wert zu; „unbedingt erbaulich“ sind nur „Predigt und Gesang“ (825). Das erhält seine charakteristische Beleuchtung durch die Thatsache, dass 1828 gerade der Predigt die Beziehung auf die Kunst abgesprochen worden war (295).

Der christliche Glaube.

Erste Ausgabe 1821—1822.

Es bleibt uns von den Werken Schleiermachers noch dasjenige übrig, das auch den innerlichen Abschluss seiner ganzen, umfassenden Lebensarbeit bildet, seine Glaubenslehre. In den gesammelten Werken sind noch die Vorlesungen über einige weitere Disziplinen (Hermeneutik und Kritik, Leben Jesu) gedruckt. Dieselben enthalten aber so wenig Beziehung auf unser Thema, dass wir sie übergehen oder gelegentlich bei Behandlung der Glaubenslehre zitieren können. Kleinere theologische Monographien wie Über die Lehre von der Erwählung, Sendschreiben I und II an Lücke hängen ohnedies schon ihrer Entstehung nach mit der Dogmatik zusammen.

Schon lange ehe Schleiermachers Glaubenslehre im Druck erschien, hatte er sich selbst mit ihr beschäftigt. Schon im Jahr 1819 begann er mit dem Manuskript für die Drucklegung, die ursprünglich für dieses Jahr beabsichtigt war (Br IV, 244). Als die Arbeit dann nicht so rasch von statten ging, schickte er seinen Aufsatz über die Erwählung als „Vorläufer" für die Dogmatik voraus (Br IV, 246). Im Dezember 1820 gingen die ersten Druckbogen ab (IV 268); am 30. Mai 1821 schreibt Schleiermacher, dass sich der Druck endlich dem Ende naht (IV 296).

Aber noch viel früher hatte er Vorlesungen über Dogmatik gehalten, zum erstenmal gleich im ersten Jahr seiner akademischen Thätigkeit, im Jahre 1805, vor wenig Zuhörern

(Br II 17; 39; Briefw. m. Gass 29; 37). Seit 1818 teilte er die Vorlesung in zwei Halbjahre, „um die Einleitung, die doch einen grossen Teil der philosophischen Theologie enthält, ausführlicher als sonst zu behandeln“ (Briefw. m. Gass 149). Für diese öfters wiederholten Vorlesungen fertigte sich Schleiermacher auch zum eigenen Gebrauch Manuskripte an, z. B. 1811 und 1812 (Briefw. m. G. 159; Br IV 190), 1814 (Briefw. m. G. 107), 1817 (?) (Br IV 224; 231).

Es wäre von hohem Interesse, diese früheren Gestalten der Schleiermacherschen Dogmatik kennen zu lernen. Dass sie wesentlich anders aussahen, als das berühmte Buch über die Disziplin, ist sicher. Hatte doch der Zwanzigjährige im Ton höchster Verachtung die Dogmatik ein „leeres unnützes Gebäude“ genannt (Br IV 28 f.) und die „Religionsbegriffe“ durch „sittliche Begriffe“ ersetzt gewünscht (Br IV 38). Wie die Vorlesung von 1805 beschaffen war, deutet eine Briefstelle von 1806 an, in der er wünscht, dass „die christliche Glaubenslehre unmittelbar die Entstehung der Dogmen aus dem religiösen Gefühl zeigte und sie dann mit den Aussprüchen der reinen Spekulation zusammenstellte“ (Br 624). Aber auch noch 1809 ist „die Darstellung der christlichen Glaubenslehre nicht bloss für Theologen berechnet“, sie ist „zugleich eine spekulative Kritik derselben“ (Br IV 167). 1811 beichtet er seinem Freunde Gass von seiner Dogmatik: „Was ich bis jetzt gemacht habe, sticht doch gar wunderlich gegen alle andern Dogmatiken ab“ (Briefw. m. Gass 159). Ja noch kurz vor dem Erscheinen der Glaubenslehre im Druck schreibt Schleiermacher von der Dogmatik: „Die Hauptsache, die mir noch zu fehlen scheint, ist eine recht klare Entwicklung des Unterschieds zwischen den immanenten Dogmen und den transszendenten oder mythischen. Dies werde ich vorzüglich jetzt in der Einleitung hinzuzufügen suchen“ (1818; Br IV 232).

Wir stellen uns, da diese frühern Manuskripte nicht zugänglich sind, im folgenden ganz auf den Boden der ersten gedruckten Ausgabe der Glaubenslehre. Diesen Boden müssen wir aber zuerst untersuchen, ehe wir an die Frage nach dem Wesen der Religion herangehen.

I.

Allgemeine Voraussetzungen.

a) Verhältnis der Glaubenslehre zum allgemeinen und zum theologischen Wissen.

In dieser Frage verweist Schleiermacher gleich zu Anfang seines Werkes auf die „Kurze Darstellung des theologischen Studiums" von 1811. Wir erinnern an die wichtigsten Sätze dieser Schrift. Glaubenslehre ist der auf die Gegenwart bezügliche Teil der „historischen Theologie"; sie ist nämlich „die Wissenschaft von dem Zusammenhang der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre" (Glaubenslehre Band I, S. 1 m). Wie alle Theologie ist sie „positive Wissenschaft"; sie bezieht sich auf den praktischen Endzweck der Kirche und hat auch ihre besondren Erkenntnisquellen und -normen. Sie schöpft nämlich nicht aus der „allgemeinen Vernunft" (I 153 u), sondern unbestimmt gesagt aus der Kirche, genauer aus den Bekenntnisschriften (I 144 u) und aushilfsweise aus der H. Schrift (Neues Testament (I 175 o)) (144 u). Daneben tritt eine andre Betrachtung: der Ausgangspunkt der Glaubenslehre ist nicht etwas äusserlich Gegebenes, sondern ein inneres, subjektives Datum; „der feste Punkt ist eine innere Thatsache" (I 156 o), und „daraus haben wir die verschiedenen Arten zu entwickeln, wie diese selbe Thatsache in verschiedenen Verhältnissen sich modifiziert und erscheint" (I 156). So scheint allerdings die Ansicht Schleiermachers über die Quelle der Glaubenslehre zwiespältig zu sein. Man kann vielleicht sagen: über diesen Dualismus kommt die Glaubenslehre überhaupt nicht hinaus, und sie ist darin nur das Spiegelbild des religiösen Lebens selbst, in dem auch Subjektives und Objektives, Eigenes und Fremdes, Individuelles und Gemeinsames mit einander verschlungen sind. Für Schleiermacher liegt die Sache aber noch anders: für ihn stimmen beide Seiten letztlich doch zusammen; wenigstens im normalen Falle; einen eigentlichen Zwiespalt zwischen den Aussagen des

frommen Selbstbewusstseins und den Aussagen der Bekenntnisse oder der Schrift giebt es normalerweise nicht. Man kann sagen: seine „rationalistische“ Denkweise dehnt er auch auf diese theologische Frage aus; auch hier soll das Objektive und das Subjektive „identisch“ sein.

Es ist oben bei der Behandlung der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ [1] gezeigt worden, dass Schleiermacher mit der Feststellung ihres „positiven“ Charakters der Theologie und damit der Dogmatik nicht den wissenschaftlichen Wert überhaupt absprechen will. Es war vielmehr zu konstatieren, dass der einzelne theologische Satz in der profanen Wissenschaft sehr wohl wiederkehren kann. Für die dogmatischen Sätze ist das dadurch ermöglicht, dass sie als historische Aussagen gelten. Es wäre also unrichtig, zu meinen, die Aufstellungen der Glaubenslehre und etwa der philosophischen Ethik über die Religion seien ganz inkommensurabel. Die Streitfrage vereinfacht sich aber noch durch Folgendes. Die christliche Dogmatik selbst hat über das Wesen der Religion nichts auszusagen. Für unsre Aufgabe kommt fast nur die Einleitung der Schleiermacherschen Glaubenslehre in Betracht. Diese aber ist nur zum Teil theologisch. Die erste Auflage unterscheidet die einzelnen Paragraphen der Einleitung allerdings noch nicht nach den Disziplinen, aus denen ihre Sätze entlehnt sind; aber es ist kein Zweifel, dass bereits ein Unterschied zu machen ist. Denn wenn in der Einleitung das Wesen des Christentums definiert wird, so ist das eine Aufgabe der Apologetik, also der Theologie (Glaubensl. I 91 u; Kurze Darst.[1] 19). Dagegen über den Begriff der „Kirche“ und der „Frömmigkeit“ überhaupt müssen wir uns von der philosophischen Sittenlehre orientieren lassen (I 160 o). Wir haben also in der Einleitung der Glaubenslehre auf einer langen Strecke Wegs den profan-wissenschaftlichen Boden unter den Füssen. Und zudem stehen auch ihre übrigen Paragraphen diesen spekulativen Ausführungen innerlich deshalb so nahe, weil ja die Apologetik ein Teil der „philosophischen Theologie“, also überhaupt nicht unzweideutig theologisch ist (s. o.).

b) Psychologische Voraussetzungen.

Wenn auch das Wesen der Religion nur auf Grund der spekulativen Ethik erörtert werden kann, so schliesst das nach Schleiermacherscher Auffassung der Spekulation doch nicht aus, dass zum Ausgangspunkt der empirische Thatbestand gemacht wird. „Gegeben sind uns nur die Seelen, in denen fromme Erregungen sind“ (I 25). Das empirische Datum muss nur spekulativ verarbeitet werden. Daraus ergiebt sich Folgendes.

1. Das Bewusstsein im allgemeinen.

„Der Geist wird im menschlichen Leib zur menschlichen Seele“ (I 332 m); die Seele ist also eine besondre Erscheinung des allgemeinen Geists, der „Vernunft“ der Sittenlehre, die hier mit dem menschlichen Organismus sich verbindet. Stösst so schon die spekulative Ableitung der menschlichen ψυχή auf zwei zusammenwirkende Faktoren, so wird auch die konkrete Wirklichkeit des psychischen Lebens in eine Duplizität zerlegt.

Das menschliche Leben ist dem tierischen am nächsten verwandt. Auch das Tier hat „Bewusstsein“, nur keine „Erkenntnis“ (I 38 m). Bei seinem Bewusstsein ist nämlich noch keine Duplizität entwickelt, die Gegensätze ruhen noch in einander: „Das insichzurückgehende und das gegenständliche Bewusstsein, Gefühl und Anschauung treten noch nicht aus einander“ (I 38 m). „Einem solchen Zustand ungeschiedener Verworrenheit nähert sich der Mensch sowohl in der ersten dunkeln Lebensperiode als auch in einzelnen träumerischen Momenten“ (I 38 m). Im entwickelten und wachen Zustand treten sich dagegen jene beiden Seiten gegenüber, die Schleiermacher bezeichnet als „insichzurückgehendes und gegenständliches Bewusstsein“ (I 38 m), „Selbstbewusstsein und Bewusstsein der Dinge“ (I 175 u; 186 u), „unmittelbares Selbstbewusstsein und objektives (anschauendes) Bewusstsein“ (I 173 u; 242 u). „Beides ist uns gleich wesentlich, jedes von beiden muss auch mit dem andern auf allen Punkten zusammenstimmen“ (I 242 u f.).

Es sei noch bemerkt, dass dieses Gegensatzpaar nicht zusammenfällt mit dem von Thun und Leiden; vielmehr gilt Schleiermacher Anschauung wie Gefühl als passive Funktion. Und wenn er gelegentlich sagt: das Leben ist ein „Ineinandersein und Auseinanderfolgen von Thun und Leiden" (I 71 m), so ist es ein noch allgemeineres Schema, das mit dem oben wiedergegebenen und die Glaubenslehre im übrigen beherrschenden nicht befriedigend ausgeglichen ist.

2. Das Bewusstsein der Dinge.

Indem wir im „Anschauen" und „Denken" begriffen sind, sind wir der „Ort für die Begriffe oder für das Bewusstsein der Dinge" (I 186 u). Die Seele erfasst also das Objekt ausserhalb. Deshalb ist „das Aufgehen der Welt in unsrer Erkenntnis als das Ziel derselben anzusehen" (I 332 m). Das ist also der Standpunkt des philosophischen Rationalismus, der seinen Ausdruck auch in den dogmatischen Lehrstücken von der „ursprünglichen Vollkommenheit" der Menschen und der Welt findet; diese Vollkommenheit wird eben darin gefunden, dass die geistige Anlage des Menschen hinreicht, die Welt zu erkennen, und dass die Welt so eingerichtet ist, dass sie Gegenstand der menschlichen Erkenntnis werden kann.

„Das eigentümlich Menschliche der Anschauung" ist „die Einheit, das Wissen" (I 176 u). Gleich kommt Schleiermacher wieder von hier aus auf die transszendente Einheit. „Das Endliche als im Gegensatz begriffen kann nur erkannt werden mit und aus dem über den Gegensatz Gestellten; allem Erkennen des Entgegengesetzten liegt also das Bewusstsein der absoluten Einheit zu Grunde" (I 176 u). Diese absolute Einheit ist „Gott" (I 174 m).

„Das Mitgesetztsein Gottes im objektiven Bewusstsein ist deshalb die Grundvoraussetzung für alles Wissen" (I 179 m). „Das wissenschaftliche Bestreben muss, wenn es nicht in Nichts zerrinnen soll, mit dem höchsten Wesen anfangen oder enden" (I 10 m).

3. Das Selbstbewusstsein.

Dieses ist im Gegensatz zu dem „Bewusstsein der Dinge“ ein Wissen um das eigene Ich. Allerdings „giebt es kein als zeiterfüllend hervortretendes reines Selbstbewusstsein, worin sich einer nur seines reinen Ichs an sich bewusst würde (I 33 m), sondern das Ich wird sich seiner selbst bewusst „immer in Beziehung auf etwas“ (I 33 m). Dieses Etwas „ist uns unmittelbar in unsrem Bewusstsein als die Ursache unsres augenblicklichen Zustands als etwas von uns Unterschiedenes gegeben“ (I 34 o). Deshalb wird das Selbstbewusstsein doch nicht Bewusstsein eines Gegenstands. Vielmehr „kann man nur sagen, dass in dem Selbstbewusstsein der erste Bestandteil ausdrücke das Fürsichsein des Einzelnen, der andre aber das Zusammensein desselben mit andern“ (I 34 o).

Dieser Begriff des Selbstbewusstseins scheint uns nicht einheitlich zu sein. Der Gedanke, dass das Selbstbewusstsein zu seinem Inhalt lediglich das Ich hat, ist nicht rein durchgeführt. Denn mag ein Ding immerhin die „Ursache“ sein, so „ist“ doch diese Ursache nicht „im“ Selbstbewusstsein, wenigstens nicht in demselben Sinn wie das Ich „in“ ihm „ist“. Die Verwechslung, welcher sich die Glaubenslehre thatsächlich schuldig macht, zeigt sich besonders deutlich an einem Satz wie diesem: „In jedem wirklichen Selbstbewusstsein ist immer ein Teil der Welt mitgesetzt, wenn auch nur als dasjenige, was wir haben, zu dem, was wir sind“ (I 186 o). Im Selbstbewusstsein ist streng genommen nie ein „Haben“, sondern immer nur ein „Sein“ gesetzt.

Infolge des stets wechselnden Zusammenseins des Subjekts mit den Dingen ist das Selbstbewusstsein in einer steten Veränderung begriffen.

Es ist immer etwas Einzelnes, immer ein bestimmtes „Gefühl“. „Gefühl“ ist „das Selbstbewusstsein, wie es wenn auch nicht ausschliessend doch vorzüglich einen Zeitteil erfüllt und wesentlich unter den bald stärker bald schwächer entgegengesetzten Formen des Angenehmen und Unangenehmen vorkommt“ (I 26 m); es ist „ein irgendwie bestimmtes Selbst-

bewusstsein“ (I 26 m), eine „Bestimmtheit des Selbstbewusstseins“ (I 30 m).

Im Verlauf seiner Ausführungen macht nun aber Schleiermacher den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen erst nicht zur Hauptsache. Vielmehr klassifiziert er die Gefühle nach einem andern Gesichtspunkte. „Das ganze Leben ist ein Ineinandersein und Auseinanderfolgen von Thun und Leiden“ (I 71 m). So ist „auch der Mensch sich seiner selbst bewusst bald mehr als leidend bald mehr als thätig“ (I 71 m). Dementsprechend sind die Gefühle entweder „Freiheits“- oder „Abhängigkeits“-Gefühle (I 34 f.). Die Schwierigkeit dieser Theorie leuchtet ein: alles Gefühl ist ja Bestimmtsein, Passivität; wie soll es also überhaupt Freiheitsgefühle geben? Schleiermacher empfindet selbst diese Schwierigkeit; er verdeutlicht den Unterschied der beiden Gefühle nämlich so: „Das Gefühl bleibt sich entweder ganz gleich, dann bezeichnet das Selbstbewusstsein ein Verhältnis der Abhängigkeit, oder es schlägt um in einen Reiz zur Gegenwirkung, und dann ist bezeichnet ein Verhältnis der Wechselwirkung oder Gegenwirkung“ (I 34 u). Ist das Gefühl in einen „Reiz“ „umgeschlagen“, dann ist es kein Gefühl mehr. Es wird sich unten ergeben, dass die Unterscheidung der Freiheits- und Abhängigkeitsgefühle nicht vom psychischen Thatbestand aus, sondern im Interesse der Theorie von der Religion eingeführt ist.

Ausser diesen Arten von Gefühlen werden auch noch Stufen des Selbstbewusstseins behauptet. „Das Selbstbewusstsein ist so mannigfaltig wie das Leben; mit demselben Recht also, mit dem man die lebendigen Wesen selbst in höhere und niedere Klassen sondert, muss man auch niedere und höhere Stufen des Selbstbewusstseins annehmen“ (I 37 u f.). „Stufen“ sei freilich ein uneigentlicher Ausdruck, da ein allmählicher Übergang herrscht (I 38 o). Die niederste Stufe ist der schon oben geschilderte Zustand der tierischen Verworrenheit von Selbstbewusstsein und Bewusstsein der Dinge. Die zweite Stufe, auf der der „Gegensatz“ entwickelt ist, ist „das sinnliche Selbstbewusstsein“ (I 86 u; 92 u). Mit dem objektiven sinnlichen Bewusstsein zusammen bildet dieses die Realität unsres geistigen Lebens (I 38 m). „Sinnliches Gefühl ist der beständige Gehalt

unsres Selbstbewusstseins" (I 41 u). Über dieser Stufe wird noch eine dritte konstruiert. Zum sinnlichen Gefühl kommt das „übersinnliche" (I 63 u) oder das „höhere Gefühl" (I 64 m), das „höhere Selbstbewusstsein" (I 332 m). Von diesem können wir jedoch nicht sprechen, ohne gleich in die Frage nach der Religion hineingeführt zu werden. Wir erörtern zuvor noch eine psychologische Frage von allgemeiner Bedeutung.

4. Die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein der Dinge.

Dass keinem von beiden etwa ein Primat zukommt, ist schon gesagt. Auch das wissen wir, dass sie mit einander aus jenem verworrenen Zustand sich entwickeln. Ihre weiteren Beziehungen sind folgende. „Jeder Moment des Erkennens ist von einem Gefühl begleitet," nämlich dem Gefühl „der Gewissheit" (I 31 o). Auch neben dem Handeln läuft immer ein Gefühl her. „Das sinnliche Gefühl kann zwar in entschiedenen Augenblicken des Erkennens und Handels sehr zurücktreten, aber doch niemals Null werden" (I 41 u). Andererseits ist das Gefühl auch nicht etwa immer bloss begleitend; das ist „gegen die Erfahrung" (I 26 m). Vielmehr kann „hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewusstsein alles Denken und Wollen zurücktreten" (I 26 m). Das Verhältnis der verschiedenen Funktionen der Seele — Schleiermacher zählt hier übrigens wieder drei, nicht zwei — denkt er sich also als Mischungsverhältnis, nach Analogie der Schellingschen quantitativen Gegensätze. Objektives und Selbst-Bewusstsein, Handeln, Wissen und Gefühl sind immer bei einander, permanente Begleiterscheinungen von einander. Es fragt sich: stehen sie auch in kausaler Beziehung zu einander? Wir erhalten eigentlich nur auf eine Frage Antwort: kann das Gefühl ein Handeln hervorrufen? Schleiermacher bejaht dies. Das Gefühl ist „nicht unwirksam" (I 27 m). „Wollen wir einen Antrieb von einem andern unterscheiden, so müssen wir auf das Innerste zurückgehen, und das ist eben das in Bewegung übergehende Gefühl" (I 30 m). „Dem Trieb in seiner Äusserung geht alle-

mal das Gefühl voran“ (II 17 u). Aber gilt auch das Weitere, dass jedem Gefühl ein Handeln nachfolgt? Diese Frage kommt speziell für die Religion in Betracht.

II.

Die Definition der Religion.

1. Die Definitionsweise Schleiermachers.

Wir fragen zuerst: wie und was definiert Schleiermacher?

Er redet von der Religion nicht wie mancher andre Philosoph jener Zeit. Er deduziert sie nicht a priori; er knüpft vielmehr an das Gegebene an. Er geht aus von „den frommen Seelen, in denen fromme Erregungen sind“ (I 26 m). „Wir suchen das gemeinsam allen Glaubensweisen zum Grund liegende Wesen der Frömmigkeit auf“ (I 27 u). Das „Gemeinsame aller frommen Erregungen“ nimmt er identisch mit dem „Wesen der Frömmigkeit“ (I 33 m). Thatsächlich gewinnt aber Schleiermacher seine Definition von Religion durchaus nicht durch abstrahierende Vergleichung der empirischen Fälle. Er stellt vielmehr noch einen andern Gesichtspunkt für die Definition auf. „Was nicht in seinem Steigen und Fallen das Mass der Vollkommenheit eines Dings ist, darin kann nicht das Wesen desselben bestehen“ (I 28 u). Strauss, der auf diese methodische Vorfragen am gründlichsten eingeht, hebt hervor, dass Schleiermacher seinem Kanon nur eine negative Fassung gebe (Schleiermacher und Daub; in Charakteristiken und Kritiken, 2. Aufl. S. 155). Schleiermacher hat aber zweifellos auch behaupten wollen, jenes Etwas, das durch sein Steigen und Fallen das Mass der Vollkommenheit eines Dings ausmache, sei positiv sein Wesen. Eher könnte man mit Strauss (a. a. O. 153) ein-

wenden, dieses Etwas bestimme zwar den Grad aber nicht die Qualität der Frömmigkeit. Aber Schleiermacher könnte immer noch geltend machen: je gesteigerter — graduell betrachtet — die Frömmigkeit eines Menschen sei, um so mehr stelle er auch intensiv ihren Begriff in seiner Seele dar. Das Ungewöhnliche scheint vielmehr in dem Nebeneinander jener zwei verschiedenen Methoden zu liegen, in dieser Kombination von Allgemeinbegriff und Normbegriff. Ein Dilemma liegt hier für die Denkweise Schleiermachers aber gar nicht vor. Die Wirklichkeit ist eben immer in irgend einem Mass die Realisierung der Idee, und in der Fülle der Thatsachen ist immer auch zugleich das Normale mitenthalten.

Es ist weiter im voraus zu überlegen, was die Glaubenslehre definieren will. Sie redet nicht von „Religion“, sondern von „Frömmigkeit“. Die Ausstellung, die D. Fr. Strauss machte (a. a. O. 151), trifft also jedenfalls die erste Auflage der Dogmatik nicht: er wollte gar nicht die objektive Religion, sondern nur die subjektive Frömmigkeit definieren. Sichtbare Handlungen, Kultus, Organisationen interessieren ihn gar nicht. Er definiert nur eine geistige Thatsache aus dem Leben des Individuums, nicht eine Gemeinschaftssache. Aber er begrenzt das Feld noch enger. Jedes psychische Faktum ist ja mit allen andern enger oder weiter verknüpft; Schleiermacher will gar nicht leugnen, dass auch die Religion in einem vielmaschigen Zusammenhang mit dem übrigen Leben steht; aber er will davon absehen; er will die Frömmigkeit „an sich“ definieren (I 26 m); er will nur den Mittelpunkt treffen, nicht die ganze Peripherie umschreiben. Er befindet sich also in seinen Ausführungen in dem Verfahren weitgehender Abstraktion. Aber dieses Verfahren wird bei jeder Wissenschaft angewandt, und von „unnatürlicher Absperrung“ (Strauss a. a. O. 156) darf man zunächst nicht reden. Schleiermacher darf nur nicht vergessen, dass er sich bei seiner Definition im Gebiet der Abstraktion befindet.

2. Frömmigkeit = Gefühl.

Die Richtigkeit dieser Gleichung wird in § 8 auf apagogischem Wege bewiesen. § 8, 1 erwähnt die Voraussetzung

eines solchen Beweises, dass nämlich x nur entweder a oder b oder c, die Frömmigkeit nur Wissen oder Thun oder Gefühl oder eine Kombination von ihnen sein kann. Es wird zugegeben, dass jene drei psychischen Elementarfunktionen nicht allgemein anerkannt sind. Aber fest stehe doch, dass eine Gemeinschaft nur auf ihnen basieren könne; die Frömmigkeit wird aber von Schleiermacher als Grundlage der frommen Gemeinschaft in Betracht gezogen; insofern glaubt er von jener Voraussetzung ausgehen zu dürfen. Der Beweisgang ist dieser.

1. Die Frömmigkeit besteht nicht in Wissen, Thun und Gefühl zusammen. Man müsste doch jedenfalls eine bestimmte Mischung derselben herstellen, und dann würde sich zeigen, dass das Gefühl den Grundton bildet (I 27).

2. Die Frömmigkeit besteht nicht in Wissen und Thun zusammen. Diesen würde es ganz an einem psychologischen Bande fehlen; das Gefühl ist es eben, was sie zusammenhält (I 27 f.).

3. Die Frömmigkeit ist nicht Wissen. Das könnte man aus einer doppelten Rücksicht behaupten wollen. Einmal in Rücksicht auf Klarheit und Vollständigkeit des Wissens; dann wäre der gelehrteste Theolog der frömmste Christ. Ferner in Rücksicht auf die das Wissen begleitende Gewissheit. Aber diese hängt entweder vom Inhalt ab, den man weiss, — dann fällt der Satz mit dem vorigen zusammen; oder von etwas andrem, — dann kommt man notwendig eben auf das Selbstbewusstsein hinaus (I 28 f.).

4. Die Frömmigkeit ist nicht ein Thun. Denn erstens: inhaltlich liesse sich dann gar kein Charakteristikum der Frömmigkeit angeben, da qualitativ entgegengesetzte Handlungen in ihr vorkommen. Zweitens: will man ein Thun wegen seiner formalen Eigenschaften fromm heissen, so kann man auf den Erfolg des Thuns verweisen, — dieser ist aber etwas ganz Äusserliches und kann nie zum Kennzeichen eines psychischen Vorgangs gemacht werden; der andre Endpunkt des Thuns aber, der Antrieb, richtet sich immer nach dem vorausgehenden Gefühl — quod erat demonstrandum.

3. Frömmigkeit = Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit.

Schleiermacher spezifiziert nun, welches Gefühl Frömmigkeit ist. Er geht aus von der Unterscheidung von Gefühlen der Abhängigkeit und der Freiheit. Nun wird eine Klimax auf beiden Seiten konstruiert. Abhängigkeit und Freiheit sind nämlich der Regel nach immer zusammen; aber die Abhängigkeit kann immer mehr das Übergewicht bekommen. Fühlt man sich bloss noch abhängig, so ist man im frommen Gefühlszustand. Gegenüber von einem endlichen Einzelding fühle ich mich unter Umständen fast völlig frei. Je grösser und umfassender das mir Gegenüberstehende ist, um so mehr schwindet die Freiheit. Habe ich (das scheint der Gedankengang) alles, das Universum mir gegenüber, so bin ich schlechthin abhängig. So sagt nun aber die Glaubenslehre von 1821 erst nicht. Vielmehr tritt die alte, noch nicht vergessene Theorie ein, wonach das Gefühl nicht ein Sein des Subjekts, sondern ein „Haben", ein Erfassen eines Objekts ist. Diese Beziehung des Subjekts auf ein Objekt wird nun aber unter den eigentümlichen Gesichtspunkt einer „Erweiterung des Selbstbewusstseins" gestellt (I 61 f.). Wir können unser Selbstbewusstsein „erweitern zum Bewusstsein der menschlichen Gattung", ja „zum Bewusstsein der Welt" (I 186 m; 63 u). Das ist dann das „Einssein mit der Welt" (I 174 m), das „sich Identifizieren mit der Welt" (I 244 m), das „sich als Welt und die Welt als sich selbst Fühlen" (I 63 m). Und in diesem Gefühl scheint nun eben die Frömmigkeit zu bestehen; denn in ihr „ist aller Gegensatz gegen alles Endliche aufgehoben" (I 39 u f.).

Aber so wenig oben zugegeben werden konnte, dass die Frömmigkeit identisch sei mit der Abhängigkeit von dem Weltganzen, so wenig darf sie jetzt mit diesem Gefühl des Verschmelzens von Ich und Welt gleichgesetzt werden. Vielmehr hilft sich Schleiermacher durch eine Kombination. Allerdings gehört es zur Frömmigkeit, dass „wir uns in unsrem Selbstbewusstsein mit der ganzen Welt identifizieren" (I 244 m); aber es gehört noch etwas hinzu, nämlich, dass „wir uns auch so noch, gleichsam als diese Welt abhängig fühlen" (I 244 m).

Wovon? möchten wir fragen, und die Antwort müsste lauten: von dem, das noch über der Welt steht, von Gott, also schlechthin abhängig. Aber Schleiermacher will davon zunächst gar nicht reden.

4. Frömmigkeit = höchste Stufe des Selbstbewusstseins.

„Die Frömmigkeit ist die höchste Stufe des menschlichen Gefühls" (§ 10). Nachdem es vorhin geschienen hatte, als sollte die Frömmigkeit ein einzelnes bestimmtes Gefühl sein, wird dieser Gedanke jetzt wieder abgewehrt. Nein, sie ist eine eigene Stufe des Selbstbewusstseins und also der Gesamtheit der übrigen Gefühle koordiniert. Sie ist mit der erwähnten „höchsten Stufe des Selbstbewusstseins" einfach identisch. Hier zeigt es sich, dass jene ganze Konstruktion von Stufen des Bewusstseins nur im Interesse der Religion gemacht ist, die nicht auf einem Boden mit den andern Gefühlen wohnen, sondern ein eigenes Stockwerk einnehmen oder vielmehr selbst sein soll. Inhaltlich ist das Verhältnis folgendermassen zu beschreiben: auf den niederen Stufen ist „der Gegensatz" noch gar nicht entwickelt, auf der mittleren ist er das Herrschende, auf der höchsten ist er wieder in höherer Synthesis aufgehoben. Als Schleiermacher die erste Stufe schilderte, meinte er unter dem noch unentwickelten Gegensatz denjenigen von Gefühl und Anschauung. Wird nun dieser Gegensatz in der Frömmigkeit wieder überwunden, so bestreitet damit Schleiermacher eigentlich das, was er vorher selbst gesagt hatte, nämlich die Frömmigkeit sei Gefühl oder Selbstbewusstsein. So kann man vielleicht an einen andern Gegensatz denken, der in ihr zum Verschwinden gebracht wird, denjenigen von Subjekt und Objekt. Aber dann muss man fragen: ist nicht nach dem Obigen jedes Gefühl ein Einswerden von Subjekt und Objekt, ein sich Zusammenfassen mit andrem? Wo bleibt also die Eigenart der Frömmigkeit?

III.

Die Frömmigkeit als konkrete Erscheinung.

Dass sich Schleiermacher mit seiner Definition bisher in der Abstraktion befunden hat, zeigt sich an den Ergänzungen, die er nun hinzufügt. Bis jetzt wollte er eben nur zeigen, was an dem komplizierten Phänomen der Frömmigkeit das eigentlich Charakteristische ist. Die Züge, die nun noch hervorgehoben werden, sind das allerdings nicht, aber sie gehören doch notwendig zur konkreten Frömmigkeit.

1. Die Frömmigkeit und die übrigen Gefühle.

Auf apagogische Weise wird bewiesen, dass das höchste Selbstbewusstsein, das fromme Gefühl nie für sich, sondern immer nur zusammen mit dem niederen Selbstbewusstsein, mit den „sinnlichen“ Gefühlen wirklich wird (§ 10, 4). Sollen beide Stufen wirklich sein, so müssen sie sich entweder ablösen oder ständig begleiten. Das erstere ist unmöglich. Aus zwei Gründen. Das sinnliche Selbstbewusstsein würde unterbrochen und damit der ganze Zusammenhang unsres geistigen Lebens unwiederbringlich zerstört. Das höhere Selbstbewusstsein aber kann nicht durch Ursachen bedingt sein, die bald da sind, bald verschwinden; das ist die Art der zeitlichen Ursachen, nicht des „höchsten Wesens“ (41 m). — Aber es genügt auch nicht etwa das höhere Selbstbewusstsein allein, um die konkrete Frömmigkeit zu erklären. Als etwas schlechthin Einfaches könnte es nicht eine Reihe von verschiedenen Momenten bilden. „Wenn das Mitgegebensein des höchsten Wesens mit unsrem Ich allein zusammentreffend Selbstbewusstsein erzeugte, so wäre gar kein Grund zur Veränderung und also auch keine zeitliche Bestimmtheit gegeben“ (I 42 u). „Wie sich denn auch thatsächlich niemand eines schlechthin allgemeinen Abhängigkeitsgefühls bewusst ist, sondern immer nur eines auf einen bestimmten Zustand bezogenen“ (I 43 o). Also muss die höhere Stufe, um wirklich zu werden, die niedere „in sich aufnehmen“.

§ 11 bildet die Fortsetzung dieser Gedanken. „Nur vermöge dieses Aufnehmens des sinnlichen Gefühls hat auch das fromme Anteil an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen“. „Thatsächlich findet man ja im Leben des Frommen einen Gegensatz, der dem von Freude und Schmerz ähnlich ist“ (I 46 o). Diese Thatsache erklärt sich nur aus jener „Verschmelzung der sinnlichen Gefühle mit den frommen Erregungen“ (I 46 o). „Das höhere Selbstbewusstsein könnte als Gleichgiltiges, d. h. als Abwesenheit aller Erregung oder als Seligkeit nie unser Bewusstsein werden“ (II 4 u). Stellt deshalb Schleiermacher im ersten Teil seiner Glaubenslehre die Frömmigkeit „abgesehen von dem Gegensatz“ von Lust und Unlust dar, so befindet er sich damit bewusst im Abstrahieren (II 3 f.; II 1 u).

Übrigens laufen sich beide Reihen von Gefühlen nicht etwa einfach parallel. Sie stehen oft in umgekehrtem Verhältnis. Eine sinnliche Lust kann eine religiöse Unlust bedeuten und umgekehrt (I § 11, 2). Aber jeder sinnliche Moment kann Bestandteil einer frommen Erregung werden. Zugegeben bleibt dabei eine verschiedene Fähigkeit der Anpassung, eine grössere Weite oder Enge des Bands zwischen beiden (§ 11, 4).

Jeder empfindet die Schwierigkeiten dieser Religionstheorie. Es wird etwas als Wesen der Frömmigkeit behauptet; es muss aber gleich zugegeben werden, dass dieses Merkmal in der Wirklichkeit nicht zutrifft; und dies wird damit begründet, dass dieses Merkmal eben nie wirklich werden kann. Das ist gerade so, wie wenn jemand sagte: das Wesen des Tiers ist die Vernunft, diese kommt im Tier allerdings nicht eigentlich vor; aber das erklärt sich einfach daraus, dass sie bei ihm nicht vorkommen kann. Man wird diese ganze gekünstelte Theorie nicht befriedigend erklären können, wenn man nicht das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl noch in eine andre Beleuchtung stellt. Es fällt ja doch in der Konstruktion der drei Stockwerke des Bewusstseins eine Ungleichheit der verschiedenen Stufen auf. Die beiden ersten Stufen sind etwas in concreto Vorkommendes, das Schleiermacher empirisch nachweisen zu können glaubt. Die dritte Stufe kommt nicht für sich, sondern nur

in Verbindung mit der zweiten, als Faktor oder Potenz derselben vor. Man vergleiche aber noch folgende Stellen: das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist „ein wesentliches Lebenselement“ (I 175 m), eine „wesentliche Lebensbedingung“ (I 176 m), „nicht ein wirklich bestimmtes Bewusstsein, sondern nur die innere Grundlage desselben“ (I 182 m), die „Quelle alles wirklichen Lebens“ (II 2 o), „nicht persönlich verschieden“, sondern „in allem entwickelten Bewusstsein dasselbige“ (I 175 u; 166 m). Daraus erhellt doch, dass es eigentlich kein Gefühl ist, sondern die Bedingung alles Gefühls, kein Selbstbewusstsein, sondern die Bedingung alles Bewusstseins.[1]) „Es läuft genau parallel einem ähnlichen Bewusstsein, welches auch an und für sich nicht erscheint, aber ebenso die Grundbedingung für alle Anschauung enthält“ (I 176 u). Wir können aber offenbar sagen: es läuft ihm nicht bloss parallel, sondern es ist identisch mit ihm. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das höchste Selbstbewusstsein, ist die apriorische Form des in Anschauung und Gefühl geteilten geistigen Lebens. Als solche kann es natürlich nicht an Lust und Unlust teilnehmen; es „Seligkeit“ zu nennen ist aber auch ein uneigentlicher Ausdruck. Als blosse Form hat es überhaupt keine psychische Qualität, so wenig als der Kantsche „Verstand“, der sich zur „Sinnlichkeit“ gerade so verhält wie Schleiermachers höheres Selbstbewusstsein zum sinnlichen Bewusstsein. Nun ist auch erklärt, warum für Schleiermacher alle Menschen Religion haben, warum das Abhängigkeitsgefühl „nur im kindlichen und krankhaften Zustand“ fehlt (I 175 u): „Die Möglichkeit, das höchste Wesen in unser Selbstbewusstsein mit aufzunehmen, ist an die Vernünftigkeit geknüpft“ (I 187 m); wer das religiöse Gefühl nicht hätte, „dem würden wir streng genommen das Selbstbewusstsein im eigentümlich menschlichen Sinn absprechen“ (I 176 u f.).

2. Die Frömmigkeit und das dogmatische Vorstellen, speziell die Gottesvorstellung.

Wenngleich das Wesen der Frömmigkeit im Gefühl gefunden wurde, so ist doch auch nach der Glaubenslehre [1] die

---

[1]) Vgl. Sigwart, Schls. psychologische Voraussetzungen in Jahrb. f. d. Th. 1857, S. 855 f.

Frömmigkeit in concreto immer mit gewissen Vorstellungen verknüpft. „Das fromme Bewusstsein müsste ohne das Erkennen eine dunkle Erscheinung bleiben“ (I 326 o). Sobald nur „die Bestimmung unter der Form des Denkens weit genug entwickelt“ ist (I 36 m), entsteht beim frommen Subjekt „die Betrachtung der Empfindung“ (I 36 m). Wir müssen uns wohl als die erste Etappe in dieser betrachtenden Thätigkeit denken, dass sich das Subjekt verstandesmässig klar macht: was empfinde ich? Die Antwort würde in Schleiermachers Sinn heissen: ich empfinde in und mit einer sinnlichen Erregung allgemeine Abhängigkeit. Nun geht die Reflexion weiter und fragt nach dem Grund dieses Gefühls, nach der „hervorbringenden Kraft in den frommen Erregungen“ (I 37 m). Und diese Kraft ist nichts andres als „G o t t“ (I 37 m). Diese Begründung der religiösen Gottesvorstellung ist für Schleiermacher äusserst charakteristisch. Der Fromme fragt eigentlich nicht: wovon fühle ich mich schlechthin abhängig? sondern: woher kommt es, dass ich mich schlechthin abhängig fühle? Dem Frommen wird das Recht, über den letzten Grund des Seins nachzudenken, nicht zugegeben; er hat nur über den Grund seiner Empfindungen zu reflektieren. Der Effekt ist zwar kein verschiedener in diesem und jenem Fall; aber Schleiermacher hat ein prinzipielles Interesse daran, dass der Fromme nicht durch Spekulationen, wie sie der Philosoph anstellt, sondern lediglich auf Grund seiner frommen Empfindung zur Gottesvorstellung gelangt. Er sagt aber doch: Gott sei dasjenige, von dem man sich schlechthin abhängig fühle (I 36 m; I 35 m); Gott sei „im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl mitgesetzt“ (I 184 o) oder „innerlich gegeben“ (I 41 m). Dies sind keine ganz zutreffenden Ausdrücke. Streng genommen ist im frommen Bewusstsein nur das schlechthin abhängige Ich gesetzt. Gott ist nur latent in diesem Gefühl, wie eben die Ursache in der Wirkung latent enthalten, mitgesetzt ist (I 36 o). Aber freilich kommt Schleiermacher bei diesen ungenauen Ausdrücken noch etwas zu Hilfe: seine Theorie vom Gefühl ist nicht ganz scharf gefasst; sie lässt die Möglichkeit offen, ein Objekt ausserhalb des Subjekts, die Ursache des Gefühls als Gefühlsinhalt zu denken. Sagt doch Schleiermacher auch gelegentlich „das Gefühl Gottes“ (I 36 m). Die

Hauptsache ist ihm der Satz, dass aus der Frömmigkeit der Trieb die Gottesvorstellung zu bilden selbständig erwachse, und er lässt dahingestellt, ob etwa der Gedanke Gottes auch unabhängig vom Gefühl Gottes vorkommt (I 36 f.). Weissenborn (Darstellung und Kritik der Schleiermacherschen Dogmatik 358) sucht nachzuweisen, dass Schleiermacher von seiner Gottesidee zum Prinzip seiner Dogmatik, zum schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl gekommen sei. Dies würde voraussetzen, dass Schleiermacher von vornherein eine feststehende Gottesidee gehabt habe, und Weissenborn findet sie in der Idee der Indifferenz (346 ff.). Aber der Begriff der schlechthinigen Abhängigkeit würde viel mehr auf die Idee der schlechthinigen Kausalität führen (vgl. Bender). Schleiermacher war jedoch überhaupt kein Freund irgend einer spekulativen Gottesidee; Sigwart hat Recht, wenn er sagt, die Kausalität lege Schleiermacher Gott nur bei, ut aliquid dixisse videatur (Schls. Erkenntnistheorie, in Jahrb. f. d. Th. 1857, 324; 312). Über Gott hat Schleiermacher vermöge seiner kritischen Gesamtrichtung nur Negatives, Limitierendes zu sagen, und der Einfluss seiner Gottesidee auf die Dogmatik ist nur limitierend. Der positive Grund der Theorie vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl liegt nicht in seiner Philosophie.

Wir kommen auf das Wie der Gottesvorstellung.

Zum Massstab in dieser Frage wird wieder durchaus das Subjektive, das fromme Gefühl gemacht. Der Unterschied von persönlicher und pantheistischer Gottesvorstellung ist irrelevant; denn er drückt nicht eine Modifikation des frommen Gefühls aus; man kann so und so gleich fromm sein (I 68 m; 60 u). Gott als Person zu denken ist Anthropomorphismus, der erlaubt ist, so lange man ihn nicht buchstäblich nimmt (I 44 m). Schleiermacher unterscheidet drei Stufen von Religion: Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus (§ 15). In der ersten Stufe ist die Abhängigkeit alles Endlichen auf eine „zufällige Mehrheit“, in der zweiten auf eine „gegliederte Vielheit“, in der dritten auf „Ein Höchstes“ zurückgeführt. Wendet man ein, damit werde nun doch die Gottesvorstellung, also nicht das Wesentliche zum Unterscheidungsgrund gemacht, so sagt

Schleiermacher: die Vorstellung von Gott steht in genauem Zusammenhang mit dem frommen Gefühl selbst (§ 15, 2 Anm. a). Aber es dürfte ihm allerdings unmöglich sein zu beweisen, dass das fetischistische Abhängigkeitsgefühl auch schlechthinig ist. Die Konsequenz der Theorie von der Frömmigkeit ist, dass die Wahrheit nur in den monotheistischen Religionen liegen kann.

Übrigens bekommt die Gottesidee bei Schleiermacher auch eine allgemeinere Bedeutung als die einer einzelnen religiösen Vorstellung. Das hängt genau damit zusammen, dass auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht bloss ein einzelnes Gefühl ist, sondern zugleich die Grundvoraussetzung des geistigen Lebens überhaupt. So gewiss das fromme Bewusstsein in diesem Sinn jedem zukommt, der wirklich vernünftig ist, so gewiss ist auch „alle Gottlosigkeit des Selbstbewusstseins Wahn und Schein“ (I 177 o). Es giebt drei Arten sogenannter Gottlosigkeit. Die rohe, die nur ein Nochnichtsein des Gottesbewusstseins bedeutet (I 177 m). Die polytheistische, in der die Voraussetzung der Einheit latent ist (I 177 f). Die bewusste Gottesleugnung aber ist entweder eine Krankheit der Seele, von Verachtung alles Geistigen begleitet, also etwas Untermenschliches, oder sie richtet sich nur gegen die herkömmlichen inadäquaten Vorstellungen und ist auch dann eine „Krankheit des Verstandes“ (I 178). Diese Sätze laufen darauf hinaus, dass die Gottesidee mit der Menschennatur und Vernünftigkeit a priori verknüpft sei.

Der ganze Reichtum der religiösen Vorstellungswelt wird nun von Schleiermacher daraus erklärt, dass das religiöse Subjekt allen Elementen und Modifikationen seiner frommen Grundstimmung Schritt für Schritt mit dem Denken nachgeht und sie in Vorstellungen übersetzt. So ergeben sich z. B. aus den verschiedenen Etappen des christlich frommen Gefühls die „Eigenschaften Gottes“. Aber auch über die Welt, mit der sich ja der Fromme zusammenfasst, werden Vorstellungen und Aussagen gewonnen (I, 169).

So haben wir die Dreiteilung, die sich durch Schleiermachers Dogmatik hindurchzieht: Aussagen über das fromme Gefühl selbst, Aussagen über Gott und Aussagen über die

Welt. Nach Schleiermachers Meinung kommt es jedem Frommen zu, Aussagen derart zu machen. Wird doch die religiöse Vorstellung aufs engste an die Frömmigkeit selbst gebunden. Insofern ist es richtig, was Weissenborn als Schleiermachers Anschauung behauptet: jeder Fromme ist ein Dogmatiker (Darst. und Kritik der Schl.schen Dogmatik 96 ff). Ohne Vorstellungsthätigkeit „lässt sich eine vollständige Entwicklung wie keiner menschlichen Richtung so auch der Frömmigkeit nicht denken“ (I 32 u f). Das ist aber doch nur die eine Seite der Sache. Der Dogmatiker thut noch etwas mehr als der gemeine Mann. Er bildet dialektisch richtige Begriffe (I 153). Er bringt die Aussagen in Zusammenhang und Einklang (I 153); er darf auch nicht vergessen, dass die Dogmatik nur ein Teil eines Ganzen, der Theologie ist. Sofern aber die Theologie aus der Kirche geboren ist und für die Kirche lebt, muss der Dogmatiker auch dafür sorgen, dass die Dogmatik kirchlichen Charakter hat (I 144). Man könnte also sagen: er muss seiner Gedankenproduktion eine allgemeingiltige Gestalt verleihen, der gemeine Mann legt sich alles individuell zurecht. Schleiermacher lässt aber auch hier einen eigentlichen Gegensatz nicht aufkommen: die wissenschaftliche Dogmatik hat ja auch einen individuellen Faktor (I 141), und auch die private Formulierung religiöser Erkenntnisse durch den Einzelnen kann sich dem Einfluss der Allgemeinheit, der Geschichte und der Gegenwart nicht entziehen.

3. Die Frömmigkeit und das Wissen, speziell das höchste Wissen.

Wir berühren zuerst die einfachere Frage: wie verhält sich die dogmatische Wissenschaft zum profanen Wissen? Es steht vor allem fest, dass der Dogmatiker seine Sätze nicht auf Verstand und Erkenntnis begründen darf. Aber „die Forderung, dass sich die dogmatische Theologie von aller Verbindung mit der Weltweisheit frei machen sollte, konnte nicht in sich schliessen, als solle sie das Bestreben, Zusammenhang in das Gedachte zu bringen, aufgeben, durch welches sie vielmehr erst

entsteht“ (I 13 m). Sie „hängt mit der Wissenschaft überhaupt zusammen“ (I 140). Es wird also eine Verwandtschaft in der Form ausgesagt. Wir erinnern aber an unsre Wiedergabe der Gedanken in der „Kurzen Darstellung“[1]; in andrer Beziehung wurde dort gerade formelle Verschiedenheit konstatiert, und auch 1821 sagt Schleiermacher: „Dass das der Weltweisheit angehörige Denken seiner Entstehung und Form nach verschieden ist, ist der Grundgedanke“ (I 9 o). Und andrerseits giebt gerade die Glaubenslehre[1] die inhaltliche Verwandtschaft der Dogmatik mit der Spekulation zu. Sie „hängt immer noch mehr als andre (theologische) Disziplinen in gewissem Sinn und Mass von der Weltweisheit ab“ (I 8 m). Ja „es kann im einzelnen oft zweifelhaft sein, ob ein Gedanke, der etwas vom höchsten Wesen aussagen will, zunächst der Ausdruck der frommen Erregungen des Gemüts ist oder ob unmittelbar aus der höheren Wissenschaftlichkeit entsprungen“ (I 10 m). Hier wird die Möglichkeit formeller und inhaltlicher Identität eingeräumt; entscheidend für die Beurteilung sei der „Zusammenhang“, in dem der betreffende Satz stehe (I 10 m). Und ganz allgemein wird zugegeben, dass das dogmatische Denken mit dem „der Weltweisheit angehörigen“ (I 9 o) „auf denselben Inhalt hinausläuft“ (I 8 u). So bleibt also eine Differenz nur in der Art der Entstehung und in der Art der Zusammenstellung der beiderseitigen Sätze. Man wird ohne weiteres zugeben müssen, dass Schleiermachers Dogmatik in ihrer Ausführung von seiner Philosophie stark beeinflusst ist (vgl. Strauss, Charakteristiken und Kritiken S. 166). Namentlich vom ersten Teil der Glaubenslehre gilt dies, und die Schrift „Über die Lehre von der Erwählung“ (1819) zeigt es an einem einzelnen Lehrstück besonders klar. Aber Schleiermacher giebt nirgends zu, dass der Dogmatiker innerhalb seiner Dogmatik der inhaltlich identischen Weltweisheit einen Einfluss einräumen dürfe. Wenn eine Person beides zugleich vertritt, Dogmatik und Weltweisheit, so denkt er sich das Verhältnis als eine blosse Personalunion. Aber er verlangt doch: „Jeder einzelne, dessen spekulatives Bewusstsein erwacht ist, muss sich der Übereinstimmung zwischen diesem und den Erregungen seines frommen Gefühls bewusst zu werden suchen“ (I 153 u). Nur darf man

es nicht von der Dogmatik verlangen, die Übereinstimmung dieser höchsten Funktionen nachzuweisen“ (I 154 m).

Damit sind wir zu der Frage übergeleitet, wie sich die Glaubenslehre das Verhältnis der Frömmigkeit selbst zum Wissen denkt. Es steht ja fest, dass Frömmigkeit als Gefühl in Gegensatz zum Wissen steht. Sich schlechthin abhängig fühlen und über das Absolute spekulieren sind zwei grundverschiedene Funktionen. Das hindert aber nicht, dass sie inhaltlich das Gleiche bedeuten (I 153 f). Das höchste Wissen steht ja „auf derselben Stufe der Erhabenheit über allen Gegensatz“ (I 40 m). Auf diese Koordination von höchstem Wissen und höchstem Gefühl drängt die ganze Konstruktion des geistigen Lebens. Auf der tierisch verworrenen Stufe hatte Schleiermacher das sinnliche Selbstbewusstsein einer- und das sinnliche Bewusstsein der Dinge andrerseits aufgebaut. Das sinnliche Selbstbewusstsein vollendet sich in dem höchsten Selbstbewusstsein; auch die andre Seite verlangt ihre Krönung in einem höchsten objektiven Bewusstsein. Allerdings würde ein andrer Gedanke des grundlegenden Bauplanes noch einen andern Abschluss offen gelassen haben. Die unterste Bewusstseinsstufe ist ja beiden sinnlichen Stufen gemeinsam; in jener sind Anschauung und Gefühl, die in diesen aus einander treten, noch ungeschieden; die dritte Stufe konnte von hier aus also wieder als höhere Identität von Anschauung und Gefühl, in Einer Spitze auslaufen. Aber diesen Gedanken verwirklicht die Glaubenslehre nicht; sie hätte sonst ihren Hauptsatz, dass die Frömmigkeit Selbstbewusstsein sei, aufgeben müssen.

Man kann zuletzt fragen, wie denn Schleiermacher bei seinem kritischen Standpunkt überhaupt von einem höchsten Wissen reden könne, warum er nicht vielmehr ein solches bestreite und also den Primat der Religion aufrichte. Allerdings kennt Schleiermacher kein für sich heraustretendes Wissen von Gott (I 176 m). Aber im einzelnen Wissen ist das höchste Wissen enthalten, „allem Erkennen des Entgegengesetzten liegt das Bewusstsein der absoluten Einheit zu Grunde (I 176 u). Insofern gleicht dieses höchste objektive Bewusstsein dem höchsten Selbstbewusstsein, das ja auch nicht für sich hervortritt, und insofern ist eben die Koordination beider Funktionen

bestätigt (I 176 m). Es würde sich nur fragen, ob nicht beides eben nur die identisch formale Bedingung von Anschauung und Gefühl (I 176 u), die gemeinsame transszendentale Voraussetzung der Bewusstseinseinheit darstellt, ob es also nicht richtig wäre, sie zusammenfallen zu lassen. Auch von diesem Punkt werden wir auf dasselbe Bedenken geführt, das wir vorhin über den Schluss des Baus geltend machten.

4. Frömmigkeit und Handeln.

Schon einmal ist uns aufgefallen, dass Schleiermacher in der Auffassung des geistigen Gesamtlebens zwischen Dichotomie und Trichotomie schwankt. Nachdem wir eben das höchste Selbstbewusstsein mit dem höchsten Bewusstsein der Dinge verglichen haben, scheint alles gesagt zu sein. Aber nun drängt sich auch die Dreiteilung Gefühl Denken Wollen auf, und es gilt Frömmigkeit und Handeln zusammenhalten.

In concreto steht nämlich die Frömmigkeit dem Handeln nicht so bedingungslos gegenüber, wie es nach der abstrakten Definition derselben scheinen könnte. „Das eigentlich sittliche Handeln steht auf derselben Stufe“ wie das höchste Selbstbewusstsein und das höchste Wissen; denn „in ihm ist jedes einzelne Gebiet auch in den Zusammenhang aller aufgenommen“ (I 40 u). Nunmehr haben wir also drei sich koordinierte Funktionen, die über den Gegensatz hinausliegen, also inhaltlich gleichwertig sind (I 40). Nun aber treten diese drei Funktionen in concreto doch in reale Beziehung zu einander. Höchstes Wissen und sittliches Handeln sind ja immer von einem Gefühl begleitet, nämlich von dem intellektuellen oder moralischen Überzeugungsgefühl, und dieses Gefühl allerdings ist als ein abgeleitetes und von Wissen und Handeln abhängiges nicht selbst fromm (I 31; 40 f). Aber wie es ausserdem ein alles Wissen begleitendes „frommes“ Gefühl giebt, so „kann auch das besondre Handeln ausserdem begleitet sein von einem andern“, wirklich „frommen“ „Gefühl, der Beziehung nämlich seines bestimmten Gebietes auf die Allheit des Handelns und auf dessen höchste Einheit“ (I 32 o). So hat also die Frömmig-

keit die Funktion einer ständigen Begleiterin der ihr koordinierten Thätigkeiten des Wissens und sittlichen Handelns. Charakteristischer Weise führt Schleiermacher die Koordination nicht bis dahin, dass er nun umgekehrt auch das höchste Wissen und Handeln zu gleichen Diensten gegen das fromme Gefühl heranzieht.

Ausser diesem Nebeneinander von frommem Gefühl und sittlichem Handeln erkennt die Glaubenslehre [1] aber auch noch ein Nacheinander beider an. Und zwar erscheint das Handeln als Wirkung der Frömmigkeit. Das erklärt sich schon aus den allgemeinen psychologischen Voraussetzungen, nach denen das Gefühl immer in den Trieb ausläuft. „Aus dem religiösen Gefühl gehen Handlungen hervor“ (I 163 m), nur eben „nicht unmittelbar“ (I 32 m), d. h. nicht aus ihm an sich, sondern aus seiner Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewusstsein. Es fragt sich: was für ein Handeln hat seine Wurzel in der Frömmigkeit? Ist es das allgemeine sittliche Handeln oder ist es ein ganz besonderes Handeln?

Die Glaubenslehre [1] sagt, dass zwar alles „rechtschaffene“ sittliche Handeln auf ein Gefühl zurückgeht, aber nicht gerade auf das religiöse; „der Frömmigkeit bedarf es nicht“ (I 31 u), um sittlich zu sein. Schleiermacher scheint aber bei der Definition der Frömmigkeit auch der Ansicht zu sein, dass die aus der Frömmigkeit resultierenden Handlungen gar nicht sittlicher Art sein müssen; sagt er doch, das Scheusslichste erhebe ebenso gut wie das Vortrefflichste den Anspruch fromm zu sein (I 29 m). Mit diesem Satz will er allerdings sagen, dass die Art des aus der Frömmigkeit hervorgehenden Handelns nicht als Massstab bei der Definition, bei der Auffindung des Charakteristikums der Frömmigkeit gelten dürfe. Aber das ist wieder nichts als eine Abstraktion, und auch für Schleiermacher ist die Frömmigkeit in concreto Quelle der Sittlichkeit, nicht Unsittlichkeit. Das geht schon daraus hervor, dass er theologische Glaubens- und Sittenlehre aufs engste verbindet und sie nur als Darstellungen der zwei Seiten eines und desselben geistigen Akts unterscheidet (I § 32). Kommen in einer Religion unsittliche Handlungen vor, so würde das Schleiermacher so erklären: die Frömmigkeit ist hier that-

sächlich unvollkommen, ihr Wesen setzt sich hier noch nicht völlig durch.

Das „Handeln“ ist auch für die Glaubenslehre ein zweifaches, entweder wirksam oder darstellend (vgl. I 324 m). Was wir bisher in Betracht zogen, war das wirksame oder „eigentlich sittliche“ Handeln. Aber mit der Frömmigkeit steht in inniger Beziehung auch das darstellende Handeln. Dies erklärt sich für Schleiermacher aus ihrem gefühlsmässigen Charakter. „Das Gefühl ist zunächst etwas Innerliches. Aber mit ihm ist zugleich auch ein Hervortreten in sein Äusseres gesetzt, und dieses ist die Darstellung des Innern, ursprünglich ohne Absicht und für niemand“ (I 50 m). Man beachte wohl, dass das darstellende Handeln nur vom Standpunkt des Individuums aus motiviert ist. So gewiss nach der Definition der Frömmigkeit auch dieses Handeln nicht ihr Charakteristikum ist, so gewiss ist sie immer mit ihm verbunden; das Darstellen ist mit ihr selbst gesetzt. Dieses Handeln geht nun aber weiter. Das Gefühl „tritt ganz in das Äussere hervor und wird irgendwie Bewegung“, und dadurch „wird es auch andern bemerkbar und Offenbarung des Innern“ (I 50 m). „Diese Äusserung erregt zwar in andern zunächst nur die Vorstellung von dem Gemütszustand des Äussernden, aber an diese grenzt die lebendige innere Nachbildung, und je mehr der Vernehmende fähig ist, in den Zustand selbst überzugehen, und je lebendiger und vernehmlicher die Äusserung ist, um so leichter wird vermittelst jener Nachbildung der Zustand selbst hervorgebracht“ (I 50 u). „Auf diese Weise ist von dem Einzelnen aus eine Gemeinschaft der Frömmigkeit möglich“ (I 51 o). So wird also vom Begriff des darstellenden Handelns aus der Begriff der „Kirche“ konstruiert. Es fehlt uns dazu nur noch das Merkmal der „bestimmten Begrenzung“ dieser Gemeinschaft und ihrer „geordneten Fortpflanzung“ (I 49 o). Durch diese Merkmale fällt der Begriff der Kirche in der Glaubenslehre [1] zusammen mit demjenigen einer positiven, „geoffenbarten“ „Glaubensweise“ (§ 19), deren Bereich eben so weit geht, als der darstellende Ausdruck des inneren Gefühls verständlich und Nachbildung zu erzeugen geeignet ist (I 53 f.). Die allgemeinen Grundlinien eines Schemas (§§ 14—16) haben

wir oben bereits kennen gelernt. Das Wichtige an dem hier vertretenen Begriff der frommen Gemeinschaft ist dieses. Die Gemeinschaftlichkeit des religiösen Lebens macht nicht das Wesentliche der Frömmigkeit selbst aus. Aber sie ist mit der Frömmigkeit in concreto stets verbunden. Ihren Zweck hat die fromme Gemeinschaft zwar nicht eigentlich in dem wechselseitigen Austausch frommer Empfindungen, aber in der Erweckung der Frömmigkeit in andern. Das darstellende Handeln — dazu würde z. B. der Kultus gehören — ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. Zum Schluss sei übrigens noch auf die auffallende Thatsache verwiesen, dass die Glaubenslehre [1] fast nichts darüber sagt, welche Darstellungsmittel von der Kirche gebraucht werden und der Frömmigkeit angemessen sind. Jedenfalls ist in ihrem Sinn die lehrhafte Mitteilung nicht ausgeschlossen. „Die Einheit und Selbigkeit der Kirche erscheint in der Lehre" (I 143 m).

Die zwei Sendschreiben an Lücke 1829.

(In Theolog. Studien u. Kritiken II, 2 u. 3.) (Zitate nach einem Abdruck in „Sammlung zerstreuter, theologischer Aufsätze des Dr. Friedr. Schleiermacher", Reutlingen 1830.)

Es giebt nicht leicht etwas andres von Schleiermachers Hand, das uns so anschaulich in seine Werkstätte und in die letzten Motive seiner Arbeit blicken liesse, wie die beiden Sendschreiben an seinen Freund und Schüler Lücke. Sie beziehen sich auf die Glaubenslehre und sind als Vorbereitung der beabsichtigten zweiten Auflage derselben gedacht (Briefw. m. Gass 210). Diese neue Auflage war vom Verleger „schon lange" vor August 1825 gewünscht (Br IV 337). Die laufenden Geschäfte und die Notwendigkeit, zahlreiche Rezensionen

zu berücksichtigen, liessen Schleiermacher aber lange nicht zur Ausführung der Arbeit kommen (Br IV 330; 340; 388). Erst im Jahre 1829 beginnt er mit derselben (Briefw. m. G. 209); bis die neue Auflage gedruckt ist, vergeht wieder geraume Zeit (Briefw. m. G. 219). So schreibt er denn vorher die zwei offenen Briefe, um in der Dogmatik selbst sich mit Polemik und Verteidigung nicht unnötig aufhalten zu müssen (Zerstreute Aufsätze u. s. w. S. 229 ff.). Sein „Hauptzweck" ist, „die wunderlichsten Missverständnisse aufzuklären", denen die erste Ausgabe begegnet ist (Briefw. m. G. 214). Die wichtigsten Punkte sind für uns folgende.

1. Man hat die ganze Einleitung falsch verstanden. Man hat gesagt: die ganze Theorie vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ist doch spekulativ; also ist die ganze Glaubenslehre, die sich auf dieser Grundlage aufbaut, Spekulation, Philosophie. Aber diese Einleitung der Dogmatik ist nicht selbst dogmatisch. Vielmehr sind ihre Sätze über Frömmigkeit, Kirche, Christentum aus andern Disziplinen entlehnt; das soll in der neuen Ausgabe ausdrücklich bemerkt und sichtbar hervorgehoben werden, damit niemand mehr auf die Meinung komme, das Gewebe der Dogmatik selbst sei aus einer philosophischen Religionstheorie herausgesponnen (Zerstr. Aufs. 265; 269; 302 f; 304). Wie sich mit dieser scharfen Trennung der Begriff der „philosophischen Theologie" und die Begründung der Dogmatik auf sie verträgt, sagt Schleiermacher allerdings nicht.

2. Aber auch die Einleitung ist nicht in dem Sinn und Umfang spekulativ, den die Gegner annehmen. Man liest in die Ausführungen über das Abhängigkeitsgefühl u. s. w. alle möglichen Geheimnisse hinein, und doch ist die in der Einleitung gegebene „Analyse des Selbstbewusstseins ganz einfach und ehrlich nur empirisch" (248). Im einzelnen wurde an den psychologischen Voraussetzungen z. B. getadelt, dass Selbstbewusstsein und Gefühl identifiziert werden; es gebe ja auch unbewusste Gefühle, also sei der Begriff des Gefühls umfassender als der des Selbstbewusstseins. Schleiermacher giebt eine Inkongruenz im Ausdruck zu und ist bereit, den Ausdruck „Gefühl" preiszugeben (236). Dieser Ausdruck hatte zudem noch Anlass zu einem andern Missverständnis gegeben. Das, was

Schleiermacher Gefühl nennt, will er eigentlich nicht dem Wissen und Thun koordinieren, sondern es ist ihm „etwas Innerlicheres und Höheres“ (238). Es wird sich fragen, was für Konsequenzen die zweite Ausgabe daraus etwa zieht; es muss ja dann vermutlich die Koordination von höchstem Selbstbewusstsein und höchstem Bewusstsein der Dinge, endlich auch moralischem Handeln fallen.

3. Gegen die Definition der Frömmigkeit als des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit hat man eingewandt, das Vorstellen Gottes gehe doch dem Gefühl voraus. Diese Reihenfolge ist aber etwas Individuelles, und zudem ist die Frage nach dem Wesen der Religion nicht zu verwechseln mit der Frage nach ihrer Entstehung (240). — Das fromme Gefühl, das Schleiermacher meint, ist nichts als „die ursprüngliche Aussage über ein unmittelbares Existentialverhältnis“ (239), „Anerkennung unsrer Abhängigkeit selbst“, nicht fromme Weltansicht und Willensbestimmung (246). Gegenüber von Bretschneider muss Schleiermacher darauf verharren, dass es schlechthiniges Abhängigsein von der Welt nicht giebt (247).

4. Ein Hauptirrtum war es aber, dass man den abstrakten Charakter der ganzen einleitenden Ausführungen verkannte. Dazu hat allerdings beigetragen, dass auch die Darstellung der christlichen Frömmigkeit in der Dogmatik selbst in der Abstraktion blieb. Schleiermacher hat nicht gemeint, es gebe eine Frömmigkeit, die schlechthin absolutes Abhängigkeitsgefühl sei, nicht gemeint, in der christlichen Frömmigkeit käme in concreto ein Gemütszustand vor, wie er im ersten Teil der Glaubenslehre geschildert sei.

Im Leben des Christen ist vielmehr das, was in der Darstellung als erster und zweiter Teil aus einander gerissen ist, untrennbar verknüpft; auch die ganze Stimmung und Gedankenbildung gegenüber der Schöpfung z. B. ist beim Christen christlich gefärbt, durchdrungen von dem Gehalt der Erlösung. Hatte doch schon die Glaubenslehre [1] jede positive Glaubensweise als ein Individuum, als eine auf allen Punkten sich geltend machende Individualisierung eines nirgends existierenden allgemeinen Begriffs aufgefasst.

Um nun aber doch dem Missverständnis wirksam zu be-

gegnen, als sei der erste Teil der Glaubenslehre heidnisch oder philosophisch, würde Schleiermacher sehr gerne beide Teile umstellen. Auch glaubt er, dass noch einmal ein Dogmatiker kommen werde, der dies ausführe. A. Ritschl hat diese Prophezeiung, bewusst oder unbewusst, in gewissem Umfang wahr gemacht. Schleiermacher fühlt sich durch zwei Rücksichten abgehalten: einmal durch eine ästhetische, eine „Grille", wie er sagt: er will nicht die Hauptsache vorwegnehmen und dadurch eine Antiklimax in die Darstellung bekommen. Ferner durch eine Opportunitätsrücksicht: „Das gegenwärtige Bedürfnis der Kirche" erheischt es, an der alten Reihenfolge zunächst festzuhalten; denn die Bedenken gegen das Christentum liegen zumeist in der Sphäre des ersten Teils, und diese Bedenken müssen für den modernen Leser zuerst beseitigt sein.

5. Schleiermacher hat auch sehr wohl das Bewusstsein, dass der Vorwurf der Vermischung mit der Philosophie durch die Aufstellung der beiden obligaten Teile Aussagen über Gott und über die Welt begünstigt ist. Aber auch hier hat er sich selbst nur an das Herkommen akkommodiert; er würde es persönlich für viel richtiger halten, in der Dogmatik nur das fromme Selbstbewusstsein selbst in seinen Variationen darzustellen, und es werde auch noch einmal die Zeit kommen, wo die beiden andern Teile wegfallen. Hier eröffnet er eine ganz neue Perspektive, und es scheint, dass er die Scheidung der Frömmigkeit vom religiösen Vorstellen nunmehr nicht bloss als eine der Definition zulieb geschehende begriffliche Abstraktion, sondern als Programm für die Zukunft versteht. Es würden dann also alle Aussagen über Gott, Schöpfung u. s. w. aus der Dogmatik verschwinden und der Philosophie, Naturwissenschaft u. s. w. zurückgegeben werden.

6. Das alles lässt sich dahin zusammenfassen, dass die Sendschreiben Schleiermachers die Trennung der Religion und Dogmatik von der Philosophie schärfer und ängstlicher durchführen. Auch der Vorwurf des Pantheismus hat ihn in dieser Richtung beeinflusst. „Pantheismus ist Philosophie, meine Dogmatik ist keine Philosophie, also ist meine Dogmatik nicht pantheistisch" (252 ff). „Ich bin gar nicht darauf eingerichtet, in der Dogmatik zu philosophieren" (249; vgl. 315). Die

christliche Lehre muss unabhängig von jedem philosophischen System dargestellt werden" (253), sogar in der Form (320). Andrerseits „steht fest, dass wahre Philosophie mit der Lehre der Kirche, wenn diese ohne Missgriffe dem Inhalt des Glaubens gemäss dargestelltwird, nicht im Streit sein kann" (321); sie „müssen zusammenstimmen" (260). Aber „sie gehören nicht zusammen" (260); wir Theologen können jene Übereinstimmung auf keine Weise verbürgen wollen (321), und die Philosophie darf jedenfalls keinen Einfluss auf die Theologie haben. Man müsste aber doch offenbar wenigstens eine limitierende Bedeutung zugeben; denn Schleiermacher sucht die christliche Glaubensanschauung so darzustellen, dass sie „uns unverwickelt lässt mit dem Wissen" (280). Von Schleiermachers Voraussetzungen aus wäre zu sagen: allerdings muss zur Zeit der Dogmatiker insofern auf das Wissen Rücksicht nehmen, als er mit ihm nicht kollidieren darf. Aber das rührt nur daher, dass beide Wissenschaften noch nicht vollendet sind; im normalen Zustand gehen sie ihren Weg ganz gesondert, und trotzdem stimmen sie unter sich Punkt für Punkt überein.

7. Analog ist das Verhältnis von Frömmigkeit und Wissenschaft. „Ich habe niemals zu meiner Frömmigkeit weder um sie zu nähren noch um sie zu verstehen, irgend einer rationalen Theologie bedurft" (260); „die Spekulation kann ich nicht anerkennen als den Grund der Gewissheit meines Glaubens" (277). „Niemals werde ich mich dazu bekennen können, dass mein Glaube an Christum von dem Wissen oder der Philosophie her sei" (277). Allerdings: „Religion und Philosophie" „kann beides sehr gut in demselben Subjekt bestehen" (319); „ein wahrer Philosoph kann ein wahrer Gläubiger sein und bleiben, und ebenso kann man von Herzen fromm sein und doch den Mut haben und behalten, sich in die tiefsten Tiefen der Spekulation hinein zu graben" (319). Schleiermacher erwartet eben a priori, dass im normalen Fall ein Widerspruch nicht resultieren kann. Aber er betont andrerseits aufs stärkste die Verschiedenheit von Religion und Philosophie als zweier verschiedener Funktionen, und ihre thatsächliche Unabhängigkeit von einander. „Eines kann sein ohne das andre"; es „kann in manchem die Frömmigkeit auf ihre Weise zum voll-

ständigen Bewusstsein kommen, ohne dass je ein Körnchen Philosophie in ihn hineinkommt (319)," und es kann „mancher den Becher der Spekulation ganz geleert haben, ohne dass er die Frömmigkeit auf dem Boden gefunden" (320).

8. Die Sendschreiben an Lücke offenbaren endlich besonders klar und schön die Motive dieser starken Pointierung der Zusammenhangslosigkeit beider Seiten. Schleiermachers prophetisches Auge sieht die Gefahren der Zukunft voraus. Die Naturwissenschaft und die Geschichtswissenschaft wird mit ihren Resultaten der christlichen Lehre immer gefährlicher werden; es wird sich zeigen, dass gewisse überlieferte Bestandteile von ihr nicht zu halten sind (272 ff). Da bleibt denn nur eine Wahl: entweder von aller Bildung barbarisch sich absperren und die Wissenschaft dem Unglauben überlassen oder das fahren lassen, was nicht zu halten ist, und so den von der Reformation gestifteten „ewigen Vertrag zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen wissenschaftlichen Forschung" (279) zu verwirklichen. Dabei ist aber Schleiermachers Voraussetzung wiederum die, dass nichts gestrichen werden muss, was der Frömmigkeit in Wahrheit teuer sein kann. So arbeitet er schon jetzt auf jene Ablösung hin und ist sich bewusst, nicht zu zerstören, sondern im Gegenteil seine Pflicht als Lehrer der christlichen Gemeinde zu erfüllen (278). Denn ein Doppeltes erreicht er auf seinem Wege: den Gebildeten, den Wissenden ermöglicht er es, in der frommen Gemeinschaft zu bleiben, indem er das ihrem Wissen Widersprechende wegräumt und ihrem Belieben anheimgiebt. Zugleich aber macht er den Ungebildeten Platz in der Kirche. Denn wenn soviel Wissen notwendig ist zur Frömmigkeit, ja wenn sie am Ende gar auf der Spekulation beruht, dann können ja viele Tausende nicht zu den Frommen zählen (237), dann ist ja der einfache Mann heimatlos in der Kirche (279), dann ist ja die Kirche eine Aristokratie des Geistes, eine „Hierarchie der intellektuellen Bildung" (241), dann besteht keine wahre Gemeinschaft zwischen den Gliedern der Kirche (241).

Der christliche Glaube.

Zweite Ausgabe 1830—1831.

Die beiden Sendschreiben bilden die Brücke, auf der uns Schleiermacher möglichst glatt und unmerklich von der ersten Auflage der Glaubenslehre in die zweite hinübergeleiten will. Diese neue Auflage ist das jedem Theologen geläufige Werk; wenn schon aus diesem Grund grosse Ausführlichkeit nicht nötig erscheint, so können wir uns bei einer knappen Wiedergabe hier deshalb umso mehr begnügen, als wir die Ausführungen der Ausgabe von 1821—22 genau kennen. „Ich habe viel und auch wieder nichts geändert" schreibt Schleiermacher nach dem Erscheinen des ersten Bands (Briefw. m. G. 222). Er suchte vor allem in der Form zu verbessern; er hofft, dass „die neue Auflage im einzelnen etwas besser disponiert und im ganzen etwas deutlicher geschrieben und leichter zu lesen ist"; die bessere Disposition im einzelnen liess er namentlich „dem Verhältnis der Paragraphen zu den Abschnitten und der Erläuterungen zu den Paragraphen" zu gute kommen (Briefw. m. G. 222). Eine wesentlich bessere Ordnung herrscht aber in der Einleitung, in der nun auch die „Lehnsätze" aus philosophischer Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik ausdrücklich als solche charakterisiert sind. Es macht sich auch die Tendenz Fremdwörter zu vermeiden geltend.

I.

Allgemeine Voraussetzungen.

1. Der wissenschaftliche Wert der Glaubenslehre.

Die zweite Auflage der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ erschien zwar auch im Jahre 1830, wie der erste Band der Glaubenslehre, aber erst nach demselben. Schleiermacher beruft sich also für die methodologischen Voraussetzungen, die er macht, noch auf die erste Auflage jener Schrift.

Der „wissenschaftliche“ Charakter bleibt der Glaubenslehre auch jetzt noch erhalten. Derselbe wird nun aber doch offenbar mehr in der Form als im Inhalt gefunden, „in der Bestimmtheit der vorkommenden Begriffe und ihrer Verknüpfung“, andererseits „in der Fruchtbarkeit der Sätze in heuristischer und kritischer Hinsicht“ (I 119 uf). Auch zur historischen Theologie zählt die Dogmatik nach wie vor; aber es wird noch entschiedener der Irrtum abgewehrt, sie habe es mit dem „objektiven Bewusstsein“ zu thun (I 193 m; 345 u); sie darf „nicht ohne selbst Partei zu nehmen bloss geschichtlich“, sondern sie „muss zugleich apologetisch sein“ (I 125 u); denn sie hat nicht wie „das rein wissenschaftliche Bestreben“ „die Anschauung des Seins zum Grund“ (I 170 m). Sofern also die Einleitung der Dogmatik Lehnsätze aus Ethik und Religionsphilosophie, d. h. aus dem objektiven Wissen enthält, nehmen Einleitung und Ausführung eine ganz verschiedene Höhenlage ein. Allerdings hat auch die Einleitung „auf kein allgemeines Anerkenntnis Anspruch“ (I 6 m), aber aus ganz anderem Grund als die Dogmatik selbst; ihre Ausführungen sind Bruchstücke, ihre Darstellung ist nicht ausgeführt und nicht genügend begründet.

2. Psychologische Voraussetzungen.

Der Mensch hat eine leibliche und eine geistige Seite (I 349 o), in der dogmatischen Sprache „Fleisch“ und „Geist“

(I 398 m). Nach der zweiten Seite hin ist er „vernünftig“ oder „intelligent“ (II 46 u); er unterscheidet sich dadurch von den Tieren, die nur „Bewusstsein“ haben (II 40 u). Fasst man sein geistiges Wesen rein innerlich, so ist es „reine Selbstthätigkeit“ (I 346 o). In concreto ist freilich „das Leben ein Ineinandersein und Auseinanderfolgen von Thun und Leiden“ (II 46 m). Damit wird nun ein andrer Gegensatz kombiniert: „Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjekts“ (I 10 m). „Das eigentliche Thun (=„Handeln“ (25u)) ist das Aussichheraustreten“ (I 10 m). Ihm steht „das Bewusstsein“ gegenüber: „Die Formen des Bewusstseins konstituieren das Insichbleiben“ (I 10 m). Es scheinen sich also auch „Leiden“ und „Insichbleiben“ zu decken. Das Verhältnis wird hier aber komplizierter. Die beiden Funktionen des Bewusstseins sind „Gefühl und Wissen“ (I 10 u). In seinem Resultat ist nun das Wissen ein Insichbleiben des Subjekts, in seinem Werden dagegen ein Aussichheraustreten. Im Unterschied hievon ist das Gefühl „reines Insichbleiben“ (I 10 u), indem es bloss „Empfänglichkeit“ ist. Das Gefühl wird dann dem „unmittelbaren Selbstbewusstsein“ gleichgesetzt. „Unmittelbar“ ist nicht, wie Schreiber (Der Religionsbegriff bei Schleiermacher u. s. w. S. 15) meint, als „Anlage des Menschen zur Religion“, sondern im Gegensatz zum Denken, Reflektieren, das zur Gewissheit durch Vermittlung von Urteilen und Schlüssen kommt. So ergiebt sich wieder der Gegensatz von „unmittelbarem Selbstbewusstsein“ und „objektivem“ oder „gegenständlichem Bewusstsein“, durch deren „entgegensetzende Unterscheidung die Klarheit des Bewusstseins bedingt“ ist (I 349 m). Dieser Gegensatz konstituiert die mittlere, „sinnliche“ „Stufe“ des Bewusstseins; „sinnliche“ Gefühle heissen demgemäss auch „die sittlichen und geselligen Gefühle“ (I 25 u).

Allerdings kennt auch die Glaubenslehre [2] die Dreiteilung des psychischen Lebens in Denken, Fühlen, Wollen; aber sie weiss diese drei Elementarfunktionen auch auf zwei zu reduzieren, indem sie in der oben dargelegten Weise die drei Funktionen unter die Kategorien Insichbleiben und Aussichheraustreten verteilt (I 11 o). Unter sich sind sie zusammen-

gehalten durch eine Einheit, die mit ihnen oder mit einem von ihnen nicht identisch ist, durch das „Ich“. Dieses ist zunächst in den einzelnen Akten latent, dem Subjekt unbewusst, eine objektive Thatsache. Das Ich kann aber auch gegenständlich gemacht werden (I 170). Dies ergiebt das „objektive Selbstbewusstsein“, dessen Unterschied vom unmittelbaren und subjektiven Selbstbewusstsein sehr treffend an dem Gegensatz Billigung—Missbilligung und Freude—Leid illustriert wird (I 9 m). Charakteristisch für die zweite Auflage ist, dass das unmittelbare Selbstbewusstsein ganz scharf als eine subjektive Zuständlichkeit, als „unmittelbare Aussage über ein Existentialverhältnis“ gefasst wird; nur an einer Stelle findet sich ein Anklang an die frühere Ansicht, wonach es zugleich ein „Haben“ von etwas darstellt (I 193 u).

Das Ich ist das formale, logische Band aller einzelnen Funktionen; psychologisch und material vermittelt das Gefühl zwischen Akten des Wissen und Thuns (I 11 m; 16 o). Damit scheint übrigens Schleiermacher nicht sagen zu wollen, dem Gefühl gehe immer als Veranlassung eine Vorstellung voran; das würde zu seiner Ansicht vom religiösen Gefühl nicht passen. Dagegen ist es allerdings seine Meinung, dass alles Thun ein Gefühl voraussetzt. „Das Gefühl wird auch ein Affekt und geht in den Antrieb über“ (I 14 m); es „ergiesst sich in ein Handeln“ (I 14 m). Denken und Fühlen können insofern in Beziehung treten, als das Gefühl durch den Gedanken „fixiert“ wird (I 14 m). Objektives und subjektives Bewusstsein können aber auch in einem Moment vereinigt sein. „Je stärker das objektive Bewusstsein hervortritt, um desto mehr wird in demselben Moment das Selbstbewusstsein zurückgedrängt und umgekehrt, weil wir in dem letzten Fall über uns selbst den einwirkenden Gegenstand verlieren, so wie wir in dem ersten ganz selbst im Gegenstand aufgehen“ (I 245 u). — Überhaupt ist aber „jeder wirkliche Moment des Lebens seinem Gesamtgehalte nach ein Zusammengesetztes aus jenen zwei oder“ — wenn man anders zählt — „drei Grundfunktionen, wenngleich zwei davon immer nur als Spuren oder als Keime vorhanden sein werden“ (I 11 m).

In den andern psychologischen Hauptbeziehungen wiederholt die zweite Auflage die Aufstellungen der ersten.

II.

Die Religion.

1. Die Frömmigkeit = Gefühl.

Auch in diesem Punkt und in der apagogischen Art des Beweises herrscht sachliche Übereinstimmung mit der früheren Fassung. Nur eine bessere Ordnung des Gedankengangs macht sich wohlthätig bemerklich; die Glieder des apagogischen Beweises werden in umgekehrter Reihenfolge vorgetragen. Die Frage, ob es etwa noch ein Viertes zu Wissen, Thun, Gefühl gebe, wird nicht mehr so wie früher erledigt; es wird nur gesagt, dass sie uns gar nicht im allgemeinen, sondern nur um der Frömmigkeit willen interessiere (§ 3, 3), die zugestandenermassen die spezifische Aufgabe der „Kirche“ bilde (§ 3, 1). Endlich wird aber konstatiert, dass der Satz: die Frömmigkeit ist Gefühl, wahr bleibe, auch wenn die psychologische Grundanschauung falsch wäre.

Ist die Frömmigkeit Gefühl, so ist sie damit auch unmittelbares Selbstbewusstsein (I 8 m).

2. Die Frömmigkeit = Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit.

Dieser Satz wird auf folgendem Weg erwiesen. „In jedem wirklichen Selbstbewusstsein ist entweder ein Bezogensein unsres Seins auf ihm Entgegengesetztes oder ein Zusammenfassen eines Seins und Habens“ (I 193 u). Richtiger würde Schleiermacher

sagen, jedes Gefühl sei zugleich ein sich anderm Entgegensetzen und ein sich mit ihm Zusammenfassen. Eines steht im umgekehrten Verhältnis zum andern. „Das Entgegengesetzte muss natürlich abnehmen, je mehr wir unser Selbstbewusstsein erweitern" (I 193 f.). Nun „können wir uns in unsrem Selbstbewusstsein mit der ganzen Welt identifizieren" (I 248 m; vgl. II 46 m; I 49 u). Unser Selbstbewusstsein kann „allgemeines Endlichkeitsbewusstsein" (I 49 m), Bewusstsein des „endlichen Geists schlechthin" (I 193 uf) werden; dann „ist uns nichts mehr entgegengesetzt, als was der Geist nicht hat" (I 193 uf). Nun lässt Schleiermacher den Gesichtspunkt der Qualität der Gefühle, des Unterschieds von Freiheits- und Abhängigkeitsgefühlen in Wirksamkeit treten. Vorweg wird bemerkt, dass es schlechthiniges Freiheitsgefühl nicht gebe. Der Blick Schleiermachers eilt aber gleich nach dem andern Ende der ganzen Linie: giebt es schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl? „Auch das Einssein mit der Welt im Selbstbewusstsein, d. h. das sich als eines Teils von ihr bewusst sein" (= Endlichkeitsbewusstsein) „kann unmöglich ein Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit sein" (I 185 m). In den „Handschriftlichen Anmerkungen zum ersten Teil der Glaubenslehre", die Schleiermacher nach dem Druck dem Manuskripte beisetzte (herausgegeben von Thönes), wird dafür folgender Grund angeführt: „Setze ich mich von der Welt abhängig, so setze ich mich als Teil von mir selbst abhängig, d. h. zum Teil frei" (zu § 32, 2). Vielmehr ist „das Abhängigkeitsgefühl am vollständigsten, wenn wir uns in unsrem Selbstbewusstsein mit der ganzen Welt identifizieren und uns auch so noch gleichsam als diese abhängig fühlen" (I 248 m). Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl „ist also nicht als ein Mitgesetztsein der Welt zu erklären, sondern nur als ein Mitgesetztsein Gottes als der absoluten Einheit" (I 185 u). Der Gedankengang ist etwa der: fasse ich mich mit der ganzen Welt zusammen, so bleibt nichts mehr übrig als Gott; von Gott aber kann man sich nur schlechthin abhängig fühlen. Die Frömmigkeit hat zwei Seiten: sie ist Gefühl der Identität mit allem Endlichen, aber zugleich Gefühl der gemeinsamen schlechthinigen Abhängigkeit. In der Ausführung der Dogmatik wird dann aber doch beides als gleichbedeutend genommen;

sich schlechthin abhängig fühlen ist identisch mit „in den Naturzusammenhang gestellt sein“ (I 194 o; 194; 243 u; 248 u). Daraus erklärt sich die merkwürdige und wenig beachtete Thatsache, dass Schleiermacher die Lehren von Schöpfung und Erhaltung unter der „Beschreibung des frommen Bewusstseins“ abhandelt (I 199—279).

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird auch in der Glaubenslehre [2] wieder identisch mit der höchsten Stufe des Selbstbewusstseins, sofern beide Begriffe das Wesen der Frömmigkeit ausdrücken. Die Vermittlung bildet der Gedanke, dass ich mich in der Frömmigkeit mit allem Endlichen zusammenfasse, dass also hier der Gegensatz verschwindet und damit jene höchste, gegensatzlose Stufe des Selbstbewusstseins erreicht wird (I 28).

III.

Die Religion als konkrete Erscheinung.

1. Die Beziehung zum sinnlichen Gefühl bezw. Selbstbewusstsein.

Die 2. Auflage der Glaubenslehre betont es womöglich noch schärfer als die erste, dass alles Bisherige Abstraktion war. Das höhere Selbstbewusstsein verbindet sich mit dem sinnlichen oder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit den sittlichen Gefühlen, die immer aus Freiheit und Abhängigkeit gemischt sind. So ergiebt sich der paradoxe Satz: „Ohne alles Freiheitsgefühl wäre schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich“ (I 22 o). Die Verbindung beider Stufen oder Arten darf man sich aber „nicht als ein Verschmelzen beider“ denken, sondern nur „als ein Zugleichsein beider in demselben Moment,

welches allerdings, wenn das Ich nicht gespalten sein soll, ein Bezogensein beider auf einander in sich schliesst“ (I 29 o).

2. Die Beziehung zum religiösen Vorstellen.

Schon aus den allgemeinen psychologischen Voraussetzungen ergiebt sich, dass das fromme Gefühl immer von Vorstellungen wenigstens begleitet sein muss. Schleiermacher sagt darüber nichts, ob diese Begleitvorstellungen etwa schon die Vorboten des dogmatischen Vorstellens sind. Diese entstehen aber jedenfalls nachträglich aus dem Gefühl. „Jede Bestimmtheit des Selbstbewusstseins weist zurück auf etwas Bestimmendes ausserhalb des Selbstbewusstseins“ (I 176 m). „Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl weist auf die schlechthinige Ursächlichkeit zurück“ (I 290 m). Gott ist im frommen Gefühl „mitgesetzt“ (I 26 o). Zunächst aber nur in dem Sinn, dass er objektiv betrachtet dasjenige ist, wovon man abhängig ist. Ein solches „Mitgesetztsein Gottes kann es auch im objektiven Bewusstsein geben, als auch nicht an und für sich in der Form des zeiterfüllenden Bewusstseins erscheinend, das aber auf äusserliche Weise durch sinnliche Wahrnehmung erweckt werden kann und aller wissenschaftlichen Gestaltung zu Grunde liegt“ (I 193 o).

Nun wird aber dieses objektive Verhältnis auch dem Subjekt bewusst. Es sucht den Beziehungspunkt zu seinem Gefühl der Abhängigkeit auf und findet ihn in Gott. Es ist „das Woher unsres Daseins“ (I 22 m), „das, worauf wir unser Sosein zurückschieben“ (I 23 m). Also auf „Gott“ kommt der Fromme durch eine Reflexion. Aber durch eine notwendige; „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewusstsein, indem es zugleich diese Vorstellung wird“ (I 23 u). Und durch eine ganz unmittelbare Reflexion (I 23 m). Das unmittelbare Selbstbewusstsein „wird“ zum Gottesbewusstsein; psychologisch angesehen sind beide im selben Moment da. „Wir schliessen das Gottesbewusstsein so in das Selbstbewusstsein ein, dass beides nicht von einander getrennt werden kann“ (I 23 u); man kann auch beides geradezu „gleichsetzen“ (I 16 u; 22 o; 75 m).

Nun unterscheidet aber Schleiermacher doch noch zwischen dem Vorstellen Gottes und dem Fixieren dieser Vorstellung in der Sprache. „Im unmittelbaren Bewusstsein halten die Frommen den Gegenstand von der Darstellungsweise gesondert“ (I 35 m). Als Wort, als Begriff wird die Gottesvorstellung gleich inadäquat; „das Menschenähnliche“ ist in der Dogmatik unvermeidlich, aber es ist „bloss im Sprechen“ (I 35 m). Man könnte Schleiermacher nur entgegenhalten, dass das Denken nach seiner sonstigen Theorie selbst ein „inneres Sprechen“ ist und Sprache und Denken sich decken. Die Glaubenslehre benutzt aber diese Theorie vom Anthropomorphismus, um dadurch den Pantheismus zu retten. Denn, sagt sie, „mit dem All kann man sich noch abhängig fühlen von dem, was das Eins dazu ist“ (I 55 m). Schleiermacher wehrt es übrigens in den handschriftlichen Anmerkungen von sich ab, selbst pantheistisch gelehrt zu haben und findet den Vorwurf „fast unbegreiflich“ (Thönes zu § 4, 4), da er doch Welt und Gott gerade sehr scharf trenne.

Zu den Aussagen über das fromme Gefühl selbst und über Gott gesellen sich diejenigen über die Welt, und damit haben wir das Schema der Dogmatik. Aber Schleiermacher meint nicht, diese Aussagen der Dogmatik seien von den unwissenschaftlichen religiösen Vorstellungen des gemeinen Manns total verschieden. Nein, sie sind nur eine Steigerung, eine gleichartige Fortbildung, eine ordnungsmässige und begrifflich korrekte Zusammenfassung dessen, was der Fromme für sich denkt. „Die einzelnen Sätze sind das Ursprüngliche, ja früher vorhanden als die systematische Richtung selbst“ (I 132 m). Mag also immer ein Unterschied sein zwischen der kirchlichen Dogmatik des Theologen und der Privatdogmatik des Laien, — von prinzipieller Bedeutung ist er nicht, und grösser noch ist der Unterschied zwischen frommem Gefühl und jeglicher religiösen Vorstellung.

3. Verhältnis zum nicht dogmatischen Erkennen.

Schleiermacher meinte nicht, im Augenblick der frommen Erregung sei die gewöhnliche Erkenntnisthätigkeit ganz unter-

brochen. Schon nach den allgemeinen Voraussetzungen ist dies ausgeschlossen. Aber die Glaubenslehre[2] sagt sogar: die im frommen Selbstbewusstsein vollzogene „Identifikation" des Ichs mit der ganzen Welt „kann uns nur in dem Mass gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung Getrennte und Vereinzelte verbinden und als Eines setzen" (I 193 u). Damit ist unumwunden die Notwendigkeit einer „Gedankenthätigkeit" zugegeben. Und zwar einer ziemlich komplizierten; man könnte am Ende streiten, ob sie dem gemeinen Mann überhaupt möglich ist.

Dass vollends die Dogmatik an die Regeln des gewöhnlichen Denkens gebunden ist, ist selbstverständlich. Auch in ihm ist ja zudem Gott, wenn auch „nicht in der Form des zeiterfüllenden Bewusstseins", „mitgesetzt" (I 193 o).

Die Koordination von frommem Gefühl, Spekulation und Sittlichkeit oder von höchstem Selbstbewusstsein und höchstem objektiven Bewusstsein wird aufrecht erhalten (I 27; 115 u). „Ein Widerspruch zwischen beiden würde das Wesen des Menschen treffen" (I 171 m). Deshalb „darf durch die Dogmatik der Wissbegierige nicht in Widerspruch geraten mit den Prinzipien seines Forschens" (I 209 uf). Die scharfe Entgegensetzung beider hat also auch für die Glaubenslehre[2] folgenden Sinn: „Sie bleiben ganz aussereinander in ihrer Entstehung" (I 115 u). Das heisst aber wieder nicht, es könne nicht beides in einem Subjekt entstehen. „Es bleibt jedem freigestellt, unbeschadet seiner Zustimmung zur Glaubenslehre sich jeder Form der Spekulation anzuschliessen, welche nur einen Gegenstand zulässt, auf den sich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl beziehen kann" (I 248 o). „Wir dürfen uns nicht denken, dass einige nur die Frömmigkeit haben, weil sie die Spekulation nicht haben können, und andre die Frömmigkeit entweder nie gehabt haben oder sie vergessen müssten, wenn sie zum spekulativen Bewusstsein kommen; sondern beides ist gleich ursprünglich und kann deshalb auch mit einander sein" (Thönes, Handschr. Anm. zur G.B., zu § 4, 4). Schleiermacher selbst deduziert aus diesem Verhältnis für den Dogmatiker das Recht, wenn es ihm beliebt, in seiner Philosophie auch Pantheist zu sein (a. a. O. zu § 8 Zus. 2). Es darf eben

nur die Frömmigkeit nicht „abhängig gemacht werden“ von der Spekulation; das „dürfen wir als Volksmänner nicht leiden“ (a. a. O. zu § 3, 4). Thatsächlich giebt aber Schleiermacher eine Beeinflussung der Dogmatik durch die Spekulation doch zu, indem er z. B. aus der Unsicherheit der spekulativen Ansichten über das Verhältnis von Gott und Welt die Unsicherheit der dogmatischen Aussagen in diesem Punkt herleitet (I 250 o). Ist aber einer beides in einer Person, Theolog und Philosoph, so „kann es nicht genügen, dass ein Widerspruch nicht besteht“ (I 171 u); „die Wissenden müssen sich der Zusammenstimmung“ von Dogmatik und Spekulation „positiv bewusst werden“ (I 171 u). „Nur ist die Aufgabe, Frömmigkeit und Spekulation in Einklang zu bringen eine schlechthin persönliche“ (Thönes, Handschr. Anm. zu § 28, 3).

4. Verhältnis zum Handeln.

Es giebt auch ein „höchstes Thun“ (I 27 u); es steht gleichfalls „über dem Gegensatz“ und ist der Frömmigkeit insofern koordiniert. Dass es mit ihm nicht kollidiert, braucht gar nicht erwähnt zu werden; daran zeigt es sich, dass sich die Frömmigkeit zu ihm doch anders verhält als zum höchsten Wissen. Die zweite Auflage lässt übrigens den Gedanken fallen, dass jenes das höchste Thun sowie das das höchste Wissen begleitende Gefühl „fromm“ sei.

Gleichzeitig mit dem frommen Gefühl sind immer auch dunkle Triebe, Willensregungen wirksam; ob sie in einer sachlichen Beziehung zum Gefühl stehen, bleibt unerörtert. Dagegen ist es unzweifelhaft, dass dem frommen Gefühl wie jedem Gefühl Handlungen nachfolgen. In diesem Punkte kann ganz auf die frühere Auflage verwiesen werden.

Nicht nur das eigentliche moralische Handeln geht aus der Frömmigkeit hervor, sondern auch ein das Gefühl selbst nur „darstellendes“ Handeln. Die Gefühlsäusserung „lässt sich sehr bestimmt unterscheiden von jedem andern vom Gefühl selbst mehr sich losreissenden Thun“ (I 37 m).

Die neue Auflage giebt nun auch des Näheren an, dass

die Mittel der Darstellung „unmittelbar Gebärde, Ton, Gefühlsausdruck, mittelbar das Wort“ seien (I 37 m). Begründet ist die Äusserung in dem Bestreben, „nicht ganz für sich zu sein“ (I 37 m), in dem „Zusammenhang des Gattungsbewusstseins mit dem persönlichen Selbstbewusstsein“ (I 357 m), kraft dessen „jedes wesentliche Element der menschlichen Natur auch Basis einer Gemeinschaft wird“ (I 36 u). „Das Mitgesetztsein des Gattungsbewusstseins in dem persönlichen Selbstbewusstsein und die Mitteilbarkeit des Innern durch das Äussere ist die gesellige Grundbedingung“ (I 360 uf). Die Übertragung des Gefühls ist keine direkte, sondern durch Vorstellungs- und Nachahmungsthätigkeit vermittelt (I 38 m). Auch die Frömmigkeit teilt sich so mit, aber diese „Mitteilung ist schon etwas andres als die Frömmigkeit selbst“ (I 111 m).

Die fromme Gemeinschaft ist zunächst „fliessend“ und „ungleichmässig“ (I 38 o). Feste Verhältnisse ergeben sich aber durch „die natürlichen Lebensformen“ (I 39 u). Die erste religiöse Gemeinschaft ist die Familie (I 39 u); „die sich mitteilende Frömmigkeit ist so alt als das sich fortpflanzende menschliche Geschlecht“ (I 369 m). Indem die Familien sich verbinden, entsteht auch eine grössere Gemeinschaft der Frömmigkeit. „Kirche“ ist da, wo die Grenzen der Gemeinschaft mit Bewusstsein und normgiltig gezogen sind und wo für die Fortpflanzung der Frömmigkeit gesorgt ist (I 40 m). Die Religion ist immer Kirche, immer eine geschichtliche Grösse, — das ist wie in der ersten so auch in der zweiten Auflage der letzte konkrete Zug, den Schleiermacher seiner abstrakten Definition der Religion hinzuzufügen sich genötigt findet. Eine Kirche ist immer „positiv“; eine „natürliche“ Kirche ist ein nonsens (I 41 o). Mit „positiv“ soll „der individuelle Inhalt der gesamten frommen Lebenselemente innerhalb einer religiösen Gemeinschaft bezeichnet werden, sofern derselbe abhängig ist von der Thatsache, aus welcher die Gemeinschaft selbst als eine zusammenhängende geschichtliche Erscheinung hervorgegangen ist“ (I 69 m). Eine Religion ist als geschichtlich individuell. Alles Individuelle aber ist ein Geheimnis, ist nicht „aus dem Zustand des Kreises zu erklären, in welchem es hervortritt und fortwirkt“ (I 88 uf). Jede Religion ist deshalb „geoffenbart“,

entstanden durch den „Totaleindruck einer ganzen Existenz“ auf das unmittelbare Selbstbewusstsein (I 71 o). In der Natur der Sache liegt es, dass jede Kirche für sich allein das Prädikat geoffenbart zu sein in Anspruch nehmen will; der unparteiischen, wissenschaftlichen Wahrheit entspricht das nach Schleiermacher offenbar nicht (I 72 uf). Charakteristisch für diesen Begriff von Offenbarung ist also, dass er in allen Religionen sich verwirklicht und dass er streng genommen überhaupt auf das Gebiet der Frömmigkeit sich nicht beschränkt.

Wir können die Klassifikation der Kirchen nach Arten und Stufen übergehen, weil hier nichts Neues von Bedeutung zu Tage gefördert wird. Der Gegensatz von Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus scheint aus der Verschiedenheit der Gottesvorstellung abgeleitet zu sein; aber Schleiermacher legt Wert darauf zu konstatieren, dass diese verschiedenen Vorstellungen „zusammenhängen mit der verschiedenen Ausdehnbarkeit des Selbstbewusstseins“ (I 49 u).

Ist aber in einer Art von Frömmigkeit das Bewusstsein nicht zum Endlichkeitsbewusstsein ausgedehnt, so scheint ihr eben das charakteristische Merkmal zu fehlen. Deshalb sagt Schleiermacher in den handschriftlichen Anmerkungen zu seiner Glaubenslehre, in den niederen Stufen treten partielle und totale Abhängigkeit nicht aus einander (Thönes, zu § 8). Übrigens scheint er in der letzten Vorlesung auch noch auf andre Religionen, z. B. die indische eingegangen zu sein. Einen Entwurf der „Religionsphilosophie“ in seinem Sinn (I 5; 7) hat er leider nie angefertigt; er hätte darin zu zeigen gehabt, ob und wie sich in dem Artunterschied der Kirchen wirklich eine „begriffsmässige“ Teilung des Gleichgestellten (I 55 u) vollzieht.

VI.

Resultate.

Das gesammelte Material bedarf noch der Sichtung und Ordnung. Bisher war die Aufgabe, aus der einzelnen Schrift oder Vorlesung alles zusammenzutragen, was darin über Religion und die damit zusammenhängenden Fragen gesagt ist. Nun kommen zu den Querschnitten die Längsschnitte. Eine und dieselbe Frage wird durch die ganze Reihe der Jahre hindurch verfolgt. An den wichtigsten Äusserungen zur Sache wird gezeigt, ob und wie weit Schleiermacher geändert hat. Von selbst verbindet sich damit die Untersuchung darüber, ob diese Änderungen einen gemeinsamen Typus an sich tragen, ob eine innere Regel in ihnen ist. Daraus werden sich dann zum Schluss die Motive ergeben, von denen Schleiermacher getrieben war.

Stellung zur Metaphysik.

Schleiermachers Denken ist von Anfang an durch Kants Kritizismus beherrscht. Wohl begegnet man in frühen Äusserungen scharfen Angriffen auf Kant. Aber sie richten sich nicht gegen den Kritizismus, sondern gegen das Positive, was der Philosoph auf den von ihm selbst niedergelegten Ruinen hatte aufbauen wollen. In der Negation, in der Kritik ist Schleiermacher von Anfang an auf seiner Seite. Damit war ihm bereits seine allgemeine Stellung unter den Richtungen seiner Zeit angewiesen. Metaphysische Spekulation, theologischer Rationalismus und Orthodoxie waren für ihn gleich unmöglich. Denn sie wollten nichts andres als mit der natürlichen oder übernatürlichen Vernunft das Transszendente begreifen. Schleiermacher kennt weder ein profanes noch ein religiöses Wissen über die höchsten Dinge. Von 1799 an und noch früher bis zu Ende steht prinzipiell fest: Metaphysik, Wissen um das Transszendente giebt es nicht.

Dem scheinen allerdings eine Reihe von Stellen zu widersprechen. Schleiermacher hat namentlich in der philosophischen Sittenlehre viel von der transszendentalen Einheit des Realen und Idealen geredet, und schon bald nach den Monologen [1] lässt sich diese Idee des Absoluten bei ihm nachweisen (1805). Aber er übernimmt von Schelling mit dem Wort nicht auch die Lehre von der absoluten Identität. Eine derartige Benennung des Unnennbaren bleibt für ihn nur ein Versuch, eine

Hypothese; niemals würde er sich erlauben, derartige Sätze selbst als ein Wissen zu bezeichnen. Ferner behauptet er nicht, diese Idee des Absoluten durch apriorische Konstruktion gefunden zu haben; er wendet nur, was er im menschlichen Leben findet, auf das Übermenschliche an. Erfahrungsgemäss, sagt er, ist der Gegensatz von ideal und real der oberste. Was jenseits der Erfahrung ist, ist deshalb die Aufhebung dieses Gegensatzes, Indifferenz, Identität. Im Jahre 1811 wurde das noch so verstanden, dass das Absolute die positive Zusammenfassung von Realem und Idealem sei; von ca. 1820 an wurde das Verhältnis noch vorsichtiger gefasst: das Absolute schliesst die Gegensätze nicht ein, sondern aus; es ist nichts als Negation des Gegensätzlichen. Ähnlich ist es, wenn die Ethik von ca. 1823 den früher naheliegenden Satz, Gott sei das Allgemeinste, ablehnt. Niemals hat sich aber Schleiermacher mit dem hoffnungslosen Geschäft befasst, das immer das wichtigste Anliegen aller Metaphysiker war: mit einer Theorie darüber, wie aus dem Absoluten das Relative wird. Er sagt nur ganz allgemein: das höchste Sein ist der Grund des einzelnen Seins. Deshalb ist aber durchaus nicht der Begriff der absoluten Kausalität für Schleiermachers System massgebend. Er gebraucht den Begriff der höchsten Ursache nur, weil er nicht etwas noch Unbestimmteres und nicht etwas Adäquateres zu sagen weiss; eine wichtige Stelle nimmt die Frage überhaupt nicht ein. Der Begriff der absoluten Kausalität hat einen Vorzug: er lässt sich leichter als andre Gottesbegriffe mit dem Kritizismus reimen: er betrachtet Gott nur in Beziehung zu andrem, zur Welt, nicht an sich. Wenn dieser Gedanke von Schleiermacher in den letzten Lebensjahren besonders scharf ausgesprochen wird, so steht es doch auch schon 1799 fest, dass wir nur das Handeln des Universums erfassen können.

Der Hauptgesichtspunkt für die Beurteilung aller scheinbar metaphysischen Auslassungen Schleiermachers ist folgender. Das Transszendente als solches interessiert Schleiermacher gar nicht; er redet von ihm nur, sofern es die Grundlage des Wissens, allgemeiner des menschlich geistigen Lebens ist. Warum kann der Mensch wissen? warum kann das Objekt ge-

wusst, das Reale ideal werden? weil beides letztlich identisch ist. Nur in diesem Sinn will Schleiermacher „Transszendentalphilosophie“ treiben. Damit wird in moderner Weise das metaphysische Problem in das erkenntnistheoretische umgewandelt; Schleiermachers Dialektik, die ex professo vom Transszendenten redet, ist Erkenntnistheorie, nicht Metaphysik.

Psychologische Voraussetzungen.

Schleiermachers Psychologie bildet ein besonders schwieriges und verwickeltes Kapitel. Es kommt nicht bloss auf seine Vorlesungen über die Disziplin an, sondern z. B. auch auf die philosophische Ethik, die in gewissem Sinn die Universalwissenschaft ist und auch eine Psychologie enthält, nur eben eine „spekulative“. Aber fast in allen seinen Arbeiten giebt Schleiermacher psychologische Ausführungen allgemeinen Charakters, und sie fallen ziemlich verschieden aus je nach der Disziplin, die damit eingeleitet wird, und nach der Zeit, in der sie geschrieben sind.

Das Objekt der Psychologie ist die menschliche „Seele“ (GL[1] und sonst). Von den Jahren an, wo die Ethik ihre ausgeführtere Gestalt hat, dann z. B. auch in der Psychologie von 1818 gilt die menschliche Seele als eine der unendlich vielen möglichen Variationen der Verbindung von Natur und Vernunft, oder wie Schleiermacher später sagt, um nicht zu anthropopathisch zu reden, der Verbindung von Dinglichem und Geistigem. Derselbe Gedanke ist aber schon in den Reden[1] angedeutet, wenn die Menschheit nur als ein Spezialfall der Produktionen des schöpferischen Universums dargestellt wird.

1. Denken, Fühlen, Wollen.

Das Seelenleben wird nun von Schleiermacher regelmässig als ein Produkt zweier Faktoren, als Ineinander zweier ein-

ander relativ entgegengesetzter Funktionen behandelt. Schellings Lehrsatz wird angewandt, dass „der Grund des Lebens in entgegengesetzten Prinzipien enthalten" sei (Über die Weltseele, S. 190; 262). In den letzten Lebensjahren Schleiermachers finden sich jedoch Äusserungen, die über diese Duplizität zurückgreifen und eine einheitliche Deutung des Psychischen anstreben; die Ästhetik beschreibt alles als Thätigkeit, die nur in gewissen Fällen von aussen teilweise gehemmt ist (vgl. auch GL[2]). Es wird eine Anschauung der griechischen Philosophie erneuert, die durch Fichte modernisiert war. Übrigens findet sich auch sonst immer wieder wenigstens der Satz, dass das geistige Leben nie reine Passivität sei (1822 f.; 1818). Und eine erste Spur der formalistischen Definition Geist = Thätigkeit findet sich schon in den Reden[1], die alle Seiten des Seelenlebens als „Triebe" charakterisieren.

Diese Theorie hat aber entschieden ihr Bedenkliches. Bei der Vermengung psychologischer Beurteilung und ethischer Wertschätzung ergiebt sich nämlich die Konsequenz: die Höhe geistigen Lebens ist das rein innerliche Wollen, jenes innre „Bilden" der Monologen; alles andre, Erkenntnis und Gefühl, ist gehemmtes Leben, also minderwertig. Eine solche Anschauung würde für die Religion, sofern sie Gefühl, vollends sofern sie Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ist, sehr bedenklich.

Gewöhnlich reduziert aber Schleiermacher alles auf jene zwei Faktoren. Die Reden von 1799 unterscheiden das „Einsaugen" und „Sichausdehnen" der Seele und stellen beide Elementarfunktionen gleich auch unter den ethischen Gesichtspunkt: die eine ist Genuss, die andre Thätigkeit; ihre Extreme sind nimmersatte Sinnlichkeit und uferloser Idealismus. Daneben her geht eine Querteilung: unmittelbare und vermittelte Funktionen. Dieser Gesichtspunkt ist in den Reden sogar der herrschende; der Gegensatz aktiv—passiv erscheint hie und da nur wie eine Unterabteilung in jenem Hauptschema. Es ist eine der wichtigsten Abweichungen vom ursprünglichen Standpunkt, dass Schleiermacher den Gesichtspunkt mittelbar—unmittelbar nach 1799 in den Hintergrund stellt. Genauer gesagt: er kennt späterhin nur noch eine unmittelbare Funktion,

das Gefühl; dagegen die unmittelbare, intuitive Anschauung fällt weg, und nun muss eine andre Gruppierung gegeben werden. Diese formellen Rubriken erhalten nämlich ihre Ausfüllung schon von Anfang an durch die bekannten drei Funktionen Denken, Fühlen, Wollen. Die Reden[1] gruppierten: unmittelbar = Gefühl und Anschauung; vermittelt = Denken (= Anschauen) und Wollen. Im Jahr 1805 wird alles seelische Leben als „Handeln" aufgefasst; das Wollen ist „eigentliches Handeln", Gefühl und Anschauung Handeln im weitern Sinn; jenes ein wirksames Bilden, dieses ein symbolisches Darstellen. Diese Bedeutung von „darstellendem Handeln" ist nicht durchaus festgehalten. Vielmehr versteht Schleiermacher z. B. in der christlichen Sitte darunter das kultische Handeln, also die künstlerische Produktion. Das war überhaupt die ursprüngliche Vorstellung von der Sache (Monologen [1]), und die Deutung auf das „Erkennen" ist hinzugekommen und noch lange Jahre hindurch nicht rein durchgeführt. Aber Schleiermacher wird dann von hier noch weiter getrieben. Wer handelt im Erkennen symbolisierend? nicht mehr der Mensch, sondern die übermenschliche, unpersönliche Vernunft. Auf diese Weise wird das Schema organisieren—symbolisieren für die Psychologie schliesslich wertlos.

Die Unterscheidung von wirksamem Handeln und Erkennen (1806 Handeln und Wissen, 1812 Handeln und Bewusstsein) wird dann gewöhnlich identifiziert mit der von Aktivität und Passivität (so z. T. schon in den Reden [1]), und auf diese Weise kommen immer Anschauen und Gefühl als passiv dem aktiven Wollen gegenüberzustehen. 1814 tritt aber die überraschende Wendung ein, dass Wollen und Denken zusammengestellt werden; auch das Wollen sei ein „Denken", nur folge das Sein bei ihm nach; diesem doppelten „Denken" steht dann das Gefühl gegenüber. 1818 aber sind wieder Gefühl und Wissen als „Bezeichnung" kombiniert und als „Aufnehmen" dem Ausströmen koordiniert. Dieser Unterschied fällt wieder mit einem andern zusammen: Sein der Dinge in uns und unser Sein in den Dingen. Die Begriffe Thun und Leiden stehen bis zu Ende fest (1833 „Spontaneität und Rezeptivität"). Daneben her laufen immer neue Gesichtspunkte. 1822 f. werden die beiden Arten des Handelns darnach unterschieden, ob sie „nach innen"

oder „nach aussen“ sich richten; 1830 wird das Thun mit dem „Aussichheraustreten“, das „Leiden“ (= „Bewusstsein“) mit dem „Insichbleiben“ identifiziert, wobei das Gefühl im Unterschied vom Wissen ein „reines“ Insichbleiben genannt wird. 1831 zählt das Wollen wieder zum Denken. Die Ästhetik fasst alles als Thätigkeit und fragt nur, ob eine Funktion ihren „Verlauf innerhalb des einzelnen Wesens selbst“ hat (so das Gefühl) oder ob sie „ausser dem Menschen thätig“ ist (so Wollen, Denken, Kunstthätigkeit). Im Jahre 1833 endlich wird die Betrachtung, das Erkennen mit dem Wollen zusammen als Spontaneität behandelt; die Empfindung ist die rezeptive Seite.

Das Resultat ist also dieses. Schleiermacher stellt häufig im Anschluss an das Herkommen Denken, Fühlen und Wollen koordiniert neben einander. Wo er exakt sein will, legt er eine Zweiteilung zu Grunde und zwar meist nach dem Schema „aktiv—passiv“. Der Regel nach kommen so Gefühl und Denken in eine Kategorie zusammen. Es macht sich aber die Tendenz bemerklich, das Gefühl zu isolieren; daraus erklärt sich das Schema „insichbleiben — aussichherausgehen“, daraus die Auffassung des Wollens als eines Denkens, daraus die Versetzung des Gefühls rein ins Passive, des Denkens ins Aktive. Am schärfsten spricht sich aber die Absicht, dem Gefühl eine Sonderstellung zu geben, im Jahre 1829 aus, wenn es als „etwas Höheres“ über Denken und Wollen gestellt wird. Aber noch ein andrer Gedanke wird demselben Zweck dienstbar gemacht. Psychologisch vermittelt ja das Gefühl zwischen Vorstellen und Wollen. Das wird nun in der Dialektik (1814 u. s. w.), aber auch schon in der Christl. Sitte von 1809 so gedeutet: das Gefühl ist die Einheit von Denken und Wollen oder gar — sofern das Wollen zum Sein in besondrer Beziehung steht — die Einheit von Denken und Sein.

Das alles sind Versuche einer logischen Gruppierung und ethischen Deutung der drei Funktionen. Die Frage, in welcher psychischen Beziehung sie in concreto zu einander stehen, wird häufig über jenen Versuchen vergessen. Von 1821 f. an ist es aber von Schleiermacher ausgesprochen, dass in jedem Moment Denken, Fühlen und Wollen beisammen sind; nur ist das Mischungsverhältnis verschieden. Zu dieser physikalischen Be-

trachtungsweise ist Schleiermacher durch Schelling veranlasst worden.

Nun bezeichnet er es zwar 1822 als eines der Geheimnisse der Psychologie, ob und wie eine Funktion in die andre überschlagen könne. Aber es steht ihm doch, wenn auch nur als Hypothese, ganz fest, dass aus einem Moment, in dem das Gefühl überwiegt, ein andrer wird, in dem sich der Wille vordrängt. Beide stehen zu einander im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Die Reden [1] hatten diesen Zusammenhang geleugnet, aber nur im Übereifer und nicht durchgehends. Schleiermacher hat später den richtigen psychologischen Mittelbegriff zwischen Gefühl und Wille erkannt; es ist der „Affekt" (1809), die „Begierde" (1818). Die Christliche Sitte begründet alles Handeln auf das Gefühl und seine Differenzen. Und es ist ein offenbarer Mangel der philosophischen Ethik, dass sie die kausale Beziehung des Handelns zum Gefühl nicht zur Geltung bringt; sie systematisiert zuviel, löst alles in Abstraktionen auf und vergisst darob die Wirklichkeit; die Erkenntnis jener Beziehung erschwert sie sich selbst zudem dadurch, dass sie das Gefühl selbst auch als ein Handeln darstellt.

2. Gefühl und Anschauung.

Das Verhältnis, dem wir uns nun im besonderen zuwenden, ist von Schleiermacher nie in genügender Weise psychologisch erörtert worden. Am brauchbarsten ist der Satz der Reden [1], dass beide in demselben Augenblick durch denselben Reiz entstehen. In der früheren Zeit giebt er gelegentlich zu, dass das Gefühl durch die Anschauung entsteht oder vermittelt ist; später zieht er sich darauf zurück, das eine als Begleiterscheinung des andern zu fassen und also die kausale Beziehung dahingestellt sein zu lassen. Fast unerörtert bleibt auch die Frage, ob aus dem Gefühl wieder Vorstellungen resultieren; sie wird nur bezüglich des religiösen Gefühls bedingungsweise bejaht.

Hier wäre der Punkt gewesen, wo der Phantasie eine feste Stelle im psychischen Gesamtleben hätte angewiesen werden

können. Erkennt doch Schleiermacher selbst deren doppelseitige Verwandtschaft, mit dem Gefühl, sofern sie Unmittelbarkeit, mit dem Denken, sofern sie Entwerfen von Bildern ist. Ein Ansatz zu einer richtigen Schätzung der Phantasie ist in den Reden[1] und Monologen[1] gemacht, wo sie offenbar als Funktion des „Sinns", der Unmittelbarkeit gilt und mit dem Begriff der Anschauung sehr nahe verwandt erscheint. Sie ist auch in den ersten ethischen Entwürfen noch öfters Gegenstand der Untersuchung; sie wird der „Vernunft" koordiniert als das Individuelle zum Identischen (noch 1814). Sie kommt auf diese Weise in Berührung mit dem Gefühl, dessen spontane Seite sie heisst (1805, auch noch 1812). Aber später verlautet von ihr in der Ethik nichts mehr, und wo sie, wie z. B. in der Ästhetik nicht entbehrt werden kann, da wird sie nicht mit dem Gefühl, sondern mit dem Denken kombiniert (1822).

Also Denken und Gefühl sind von Schleiermacher nicht deutlich in psychische Wechselbeziehung gesetzt. Es bleibt nur das logische oder spekulative Verhältnis beider übrig. 1799 gelten Gefühl und Anschauung fast als identisch; sie sind zwei Seiten eines Akts; Gefühl und verständiges Denken sind sich entgegengesetzt, sofern jenes unmittelbar, dieses durch Schlüsse u. s. w. vermittelt ist. Schon 1805 wird „Anschauen" auch für das vermittelte Denken gebraucht. 1811 ist die Anschauung das nie erreichte Resultat des Denkens, 1822 gilt sie als Identität von Wahrnehmung und Denken. Die ersten ethischen Manuskripte unterscheiden Gefühl und Denken als „subjektives und objektives Erkennen". Trotz seiner Subjektivität ist das Gefühl also ein Erkennen. Der Gegensatz von rezeptiv und spontan wird 1805 neutralisiert, indem auch ein spontanes Gefühl und auch rezeptives Anschauen aufgeführt wird. Um 1812 wird aber neben dem subjektiven auch der passive Charakter des Gefühls hervorgehoben; die Anschauung ist objektiv, zugleich aber überwiegend selbstthätig. Dieser Unterschied wird mit demjenigen von individuell und identisch kombiniert, so dass nun also das Gefühl dem Denken aus einem doppelten Grund entgegensteht, einmal weil es subjektiv, und dann weil es individuell ist. Um 1818 macht sich die Neigung

bemerkbar, den subjektiven Charakter des Gefühls ausschliesslicher als bisher zu nehmen; es soll keine Beziehung auf ein Objekt mehr enthalten, es ist also kein Erkennen mehr; das reine Gefühl ist ein vollständiges Vergessen des Objekts (1818). 1822 wird zweierlei im Gefühl gefunden, einerseits ein bestimmtes Sein des Subjekts, dann aber auch ein Haben des Objekts. Diese Formel stellt sich als eine beabsichtigte Vermittlung zwischen der einen und andern Theorie vom Gefühl dar und ist ein Ausdruck des von Anfang bis zu Ende bei Schleiermacher zu bemerkenden Schwankens zwischen beiden Anschauungen.

Nun tritt eine weitere Komplikation ein. Seit etwa 1812 hat Schleiermacher Anschauen mit „objektivem, gegenständlichem Bewusstsein“, Gefühl mit „Selbstbewusstsein“ identifiziert. Dies mag damit zusammenhängen, dass Scheiermacher in der Ethik nicht mehr wie früher ein Handeln des Menschen, sondern ein Handeln der unpersönlichen Vernunft dargestellt hat; ihr Symbolisieren ist nicht mehr das einzelne Gefühl und Erkennen, sondern das ganze subjektive und objektive Bewusstsein.

Ist das Gefühl Selbstbewusstsein und zugleich Haben eines Objekts, so kann es auch als „Erweiterung des Selbstbewusstseins“ definiert werden. Und diese Formel hat den Vorzug, den subjektivistischen Charakter des Gefühls mehr ins Licht zu setzen. Aber indem nun Erweiterung des Selbstbewusstseins gleichzeitig als „Lust“ beschrieben wird, entsteht die missliche Konsequenz, dass es dann strenggenommen gar keine Unlustgefühle geben kann.

Mit diesem Punkt berüht sich eine weitere Eigentümlichkeit der Schleiermacherschen Psychologie. Von 1805 an begegnen wir der Vorstellung von Stufen des geistigen Lebens. Zuerst sind es zwei Stufen, die tierischsinnliche und die menschlichvernünftige. Zur ersteren gehören die isolierten, chaotischen Wahrnehmungen und die rein egoistischen Empfindungen. Beides wird durch die Vernunft „potenziert“, wie Schleiermacher in bewusstem Anschluss an Schlegel sagt (1803, Br IV 94). Aber indem die Vernunft nun eben das Menschliche ist, ergiebt sich die Folgerung, dass jenes noch nicht

sittliche Stadium im menschlichen Leben gar nicht vorkommt, dass es also egoistische Gefühle gar nicht giebt. Die späteren Jahre haben hier geändert; die Glaubenslehre nennt „sinnlich“ bekanntlich etwas andres. Es werden jetzt nämlich drei Stufen konstruiert: die tierische, auf der Anschauung und Gefühl, Objekt und Subjekt noch vermischt werden; die sinnliche, die Stufe der Gegensätze, auf der beide Seiten auseinandertreten; die höchste, auf der der Gegensatz wieder verschwindet. In dieser Fassung hatten auch die Reden [1] schon die erste und zweite Stufe gekannt; sie hatten nur die dritte von der ersten nicht unterschieden. Man erwartet, dass die oberste Stufe einheitlich sei, nämlich die höhere Synthesis von Anschauung und Gefühl. Aber Schleiermacher hat nun sowohl ein höchstes Wissen als ein höchstes Gefühl behauptet und dazu gelegentlich auch noch ein höchstes Wollen gefügt. In allen drei Funktionen auf dieser Stufe, sagt Schleiermacher 1821 ff., ist der Gegensatz aufgehoben, nämlich der Gegensatz zwischen Welt und Ich, Objekt und Subjekt. Wenn also anderwärts dem Gefühl die Eigenschaft des Erhabenseins über den Gegensatz wegen seiner Mittelstellung zwischen Denken und Wollen zugesprochen wurde, so geschieht es jetzt aus einem andern Grund: weil das Gefühl unter gewissen Bedingungen auf der höheren Stufe des Bewusstseins steht; dann aber teilt es jene Eigenschaft mit dem höchsten Denken und Wollen. Von hier aus ist dann nicht, wie es oben heisst, jedes Gefühl ein Sich-zusammenfassen des Subjekts mit andrem, sondern nur das höhere Gefühl, das gesellige. 1830 wird aber auch dieser Gedanke wieder umgestossen: es werden jetzt auf jeder der drei Stufen selbstische und gesellige Empfindungen entdeckt. Und ferner heisst es nicht mehr, alle Gefühle seien eine solche Zufassung, sondern: die einen seien Zusammenfassung, die andern Entgegensetzung. Damit scheint sich die andre, in der Glaubenslehre auftretende Klassifikation: Gefühle der Freiheit und der Abhängigkeit zu berühren. Aber wie es vorhin unverständlich war, dass es Gefühle der Entgegensetzung giebt, wenn alles Gefühl Zusammenfassung ist, so bleibt es jetzt dunkel, wie es Freiheitsgefühl geben kann, wenn Gefühl immer etwas Passives, immer ein Getroffensein von aussen ist.

So sucht denn Schleiermacher in den letzten Jahren noch nach andren Gesichtspunkten. Ist das ganze Bewusstsein ein Insichbleiben, so ist doch nur das Gefühl, nicht auch das Denken ein reines Insichbleiben. 1832 wird das bestätigt. 1833 heisst es aber bereits, es gebe keine rein immanenten Funktionen.

So bunt diese verschiedenen Versionen sich auch ausnehmen: etwas Gemeinsames wird man darin erkennen dürfen. Es herrscht das Bestreben, dem Gefühl eine Sonderstellung zu sichern. Von Haus aus hatte es seinen Platz neben der Anschauung gegenüber dem Wollen. Langsam wird das Verhältnis so verschoben, dass die Entfernung zwischen Gefühl und Denken grösser erscheint als die zwischen Denken und Wollen. Inhaltlich ausgedrückt soll aus dem Begriff des Gefühls alles, was an das Denken erinnert, alle Beziehung zum Objekt immer gründlicher entfernt werden. Ursprünglich ist das Gefühl ein unmittelbares Erfassen der Welt (opp. vermitteltes Denken); am Schluss der Entwicklung ist es ein unmittelbares Erfassen des Ichs (opp. Auffassen der Welt). Nur das muss man nochim Auge behalten: ganz rein ist weder diese noch jene Gefühlstheorie je durchgeführt worden.

Als das Charakteristische der Entwicklung kann man es bezeichnen, dass der Kritizismus auch auf das Gebiet des Gefühls angewandt ist; auch das Gefühl soll nicht etwa die Dinge selbst erfassen; auch ihm erscheint nur die Wirkung aufs Subjekt. Aber es wird sich zeigen, dass das ausschlaggebende Motiv für Schleiermacher irgendwo anders lag.

Methodische Eigentümlichkeiten.

Die Frage der von Schleiermacher befolgten Methode ist von der sekundären Litteratur vielleicht nicht immer wichtig

genug genommen worden. Er geht auch hier seinen originellen Weg.

Es sind im Obigen eine Reihe von Stellen nicht wissenschaftlichen Charakters zitiert worden. Bei einem andern Theologen wäre es vielleicht nicht erlaubt, seine privaten oder rhetorischen Äusserungen unter die wissenschaftliche Lupe zu nehmen. Bei Schleiermacher ist unser Verfahren unbedenklich. Er stellt nämlich schon frühe, deutlich in der Dialektik den Satz auf, dass ein qualitativer Unterschied zwischen populärem und wissenschaftlichem Denken nicht bestehe. Reines, vollendetes Wissen giebt es überhaupt nicht, und mindestens ein Körnchen Wahrheit ist auch in den Urteilen des gemeinen Mannes.

Schleiermacher hat immer eine Vorliebe für gewisse formelle Eigentümlichkeiten gehabt. Er liebt z. B. den apagogischen Beweis, ferner das von anderwärts her bekannte Schema Thesis Antithesis Synthesis (z. B. in der Lehre von den Stufen des Bewusstseins). Er ist Meister in der dialektischen Durchführung eines Gedankens, in der architektonischen Gliederung eines Gedankenkomplexes. Aber in seiner Stärke liegt zugleich seine Schwäche; er verkünstelt häufig. Auch ästhetische Rücksichten leiten ihn mitunter; z. B. hält ihn seine Abneigung gegen eine „Antiklimax" ab, die beiden Teile seiner Dogmatik so zu stellen, wie es sachlich richtiger wäre. Sehr vielen Kritikern ist es aufgefallen, wie er im Kurs befindliche Worte oft umprägt; aber er ist kein Falschmünzer; er bezeichnet es schon 1800 als die grösste Kunst, neue Gedanken in alter Form wiederzugeben (Br. III 17).

Alles Wissen ist nach Schleiermacher entweder spekulativ oder empirisch. Aber wieder soll auch hier keine scharfe Grenze gezogen werden; es handelt sich nur wieder um quantitative Gegensätze. Die Meinung ist eigentlich die, dass in jedem Wissen beides ist, Spekulatives und Empirisches, dass aber bald dieses bald jenes überwiegt. In den Reden[1] finden sich zwar die beiden Worte noch nicht zusammengestellt; aber auch sie kennen bereits eine zweifache Möglichkeit der Betrachtung eines Phänomens, von der Peripherie und vom Mittelpunkt aus. Sie polemisieren gegen die Empirie; sie bezeichnen aber doch andererseits als die richtige Methode die empirische Beobachtung

des psychischen Lebens. Hierin zeigt sich, dass Schleiermacher den Gegensatz nicht absolut fasst. Dieselbe Beobachtung machen wir aber am Ende seiner wissenschaftlichen Arbeit. In der Einleitung zur Glaubenslehre[2] will er „ganz einfach und ehrlich empirisch" verfahren, und doch bezeichnet er die fraglichen Paragraphen als Lehnsätze aus der spekulativen Ethik.

Aus diesem Verhältnis der beiden Methoden erklärt sich jene Eigentümlichkeit der Definitionen Schleiermachers, der wir auf Schritt und Tritt begegnet sind: sie stellen zugleich einen empirischen Allgemeinbegriff und einen ethischen Normbegriff auf, und Schleiermacher empfindet das nicht als einen Widerspruch; das Normale ist immer auch irgendwie wirklich, und das Wirkliche ist immer irgendwie normal. Das ist der Glaube des objektiven Idealismus.

Betrachtet man nun etwas von seinem Mittelpunkt aus, so ergiebt sich als sein Wesen von selbst — um bildlich zu reden — nicht eine Fläche, sondern eben ein Punkt; ein einzelnes bestimmtes Moment macht das Wesen der Sache aus. Die spekulative Definitionsweise setzt also wohl die ganze Peripherie des Phänomens voraus; aber sie redet nicht davon, sie abstrahiert davon. Unterwirft nun Schleiermacher etwas einer derartigen, weitgehenden Abstraktionsthätigkeit, so ist damit nicht gesagt, dass alles, was aus wissenschaftlichem Interesse gestrichen wird, auch in concreto mit der Sache nicht verbunden sei oder sein solle. Aber diese Verwechslung liegt nahe, weil ja der reine Begriff zugleich die ethische Norm ist.

Dem Schleiermacherschen Begriff kommt endlich noch ein Merkmal zu. Das, was das normale Wesen und was das charakteristische Merkmal einer Sache ist, das ist zugleich auch die treibende Kraft, die die Sache produziert. (Man vergleiche in der Ethik die Ausführung über die Zusammengehörigkeit der Begriffe spekulativ — Kraft, empirisch — Erscheinung.) Wenn Schleiermacher definiert, so stellt er also nicht bloss den Erkenntnisgrund, sondern auch den Realgrund für eine Erscheinung fest.

In diesen methodischen Eigentümlichkeiten ist sich Schleiermacher immer ziemlich gleich geblieben.

Die Religion.

Religion ist nicht ein Handeln und nicht ein Erkennen und nicht ein Gemisch von beidem. Mit unerschütterter Ruhe und instinktiver Sicherheit hielt Schleiermacher an diesem Satze fest. Zwar hat er in kritischen Jünglingsjahren die Ansicht Kants von der Religion vertreten. Das war nur ein kurzes Intermezzo; es ging ihm, wie es jedem gehen kann: ein bedeutender Mann nahm ihn mit seiner neuen Wahrheit so gefangen, dass er eine Zeit lang auch seinen Irrtum teilte. Der Beweis jenes Satzes variiert in Äusserlichkeiten; das ist aber unwesentlich. Es muss nur im Auge behalten werden, wie die Definition gemeint ist; Schleiermacher sucht den Mittelpunkt; von dem Peripherischen sieht er ab. Ob nicht in concreto die Religion mit Handeln oder Erkennen verbunden ist, ist eine andre Frage.

Die Kritik und Negation war auch Schleiermacher das Leichtere. Was die Religion positiv ist, steht nicht ebenso fest. Das, was definiert werden soll, wird schon nicht immer gleich benannt. Von einem fast ausschliesslichen Gebrauch des Worts „Religion“ ging er 1806 zu „Religiosität“ über, um zuletzt fast ausschliesslich „Frömmigkeit“ zu sagen. Diese Variation darf aber als unerheblich bezeichnet werden; denn schon die Reden [1] haben das subjektive Erlebnis des Individuums im Auge; nur gebrauchen sie „Religion“ daneben unbequemer Weise auch für das, was später „Glaubensweise“ heisst. — Eine dauernde Eigentümlichkeit der Schleiermacherschen Ausführungen über die Religion ist es ferner, dass der Blick fast nur auf den einzelnen frommen Moment gerichtet ist; dass die Frömmigkeit eine ganze Lebensrichtung ist, kommt selten zum Ausdruck. Dies ist nicht zufällig. So gewiss Schleiermachers ganze Person religiös war, so gewiss schätzte er als Herrnhuter die einzelne religiöse Erhebung; die fromme Feier, das religiöse Fest hat keinen beredteren Vertreter als ihn. Von welchem Gedankengang aus er ins entgegengesetzte Extrem verfällt, wird sich bald ergeben.

Die bekannteste Änderung des ursprünglichen Religionsbegriffs ist das Verschwinden des Moments der „Anschauung". 1804 wird das Wort noch unbedenklich angewandt; in den Reden [2] (1806) tritt die Abneigung hervor; später findet es sich nur noch in den Reden [3]. So bleibt also nur die eine Seite der ursprünglichen Definition allen Jahren gemeinsam: die Religion ist Gefühl. Immer gilt sie also als ein Akt der Unmittelbarkeit. Und in der Wiederentdeckung dieses Charakters der Religion liegt das geschichtlich Bedeutsame Schleiermachers. Die Streichung der — auch unmittelbaren — Anschauung machte zunächst gar nicht sehr viel aus. Galt doch 1805 Gefühl und Kontemplation gleich; war doch bis zum Jahre 1812 das Gefühl ein — wenn auch subjektives — Erkennen; wurde die Religion doch noch 1815 als „Kontemplation" beschrieben. Aber allerdings die Theorie des Gefühls und damit auch der Religion wird anders. Der Zielpunkt der Entwicklung ist der Satz, dass die Religion wie alles Gefühl eine „ursprüngliche Aussage über ein unmittelbares Existenzialverhältnis", ein Zustand des Ichs, eine Bestimmtheit des Selbstbewusstseins ist. Für die Religion ist diese subjektivistische Gefühlstheorie verwirklicht in dem 1821 erreichten Begriff des allgemeinen Abhängigkeitsgefühls. Damit ist zugleich eine inhaltliche Näherbestimmung des religiösen Gefühls gewonnen im Gegensatz zu dem 1806 direkt ausgesprochenen Satz, alles Gefühl sei religiös.

Jene subjektivistische Theorie ist aber im Grund niemals — am meisten noch in der Glaubenslehre — reinlich durchgeführt worden. Andererseits finden sich ihre ersten Spuren schon in der ursprünglichen Konzeption von 1799. Ein Mittelding zwischen beiden Ansichten taucht im Jahre 1818 auf. Das Gefühl ist hier ein Sichzusammenfassen des Subjekts mit andrem. In der Religion fasst sich der Mensch mit allem Lebenden, ja mit der ganzen Welt zusammen. Ist sie somit eine Erweiterung des Selbstbewusstseins, also ein das Subjekt veränderner Vorgang, so bedeutet sie doch andererseits ein Erfassen von Wirklichkeit, von Objekten.

Die spätere Zeit lässt diese Theorie ihrer Pointe nach wieder fallen. Die Zusammenfassung des Ichs mit der Wel[illegible] ist doch offenbar ein „Gefühl der Gleichheit" (1818), und [illegible]

durch bekam die Religion zu sehr den Anstrich des Pantheismus, so sehr der ganze Gedanke auch mit den Reden [1] harmonierte. Schleiermacher musste ein „Gefühl des Gegensatzes“ herausbringen und fand es 1821 im „Gefühl der allgemeinen Abhängigkeit“. Dieser Begriff war ihm durch die allmählich gesteigerte Betonung des passiven Charakters alles Gefühls nahegelegt. Die Möglichkeit von „Freiheitsgefühlen“ war zwar bei der Fassung dieser Gefühlstheorie recht problematisch; aber für die Religionslehre Schleiermachers war die Passivität des Gefühls zu gebrauchen. Die Religion war so das dem Begriff des Gefühls am reinsten entsprechende Gefühl. Es kann im übrigen behauptet werden, dass der Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls für Schleiermachers Anschauung von der Religion kein integrierender Bestandteil ist. Er wählte ihn, um überhaupt eine inhaltliche Beschreibung zu geben, die ihn nicht dem immer wiederholten Vorwurf des Pantheismus aussetzte. In Wahrheit entsprach seiner Meinung mindestens ebenso sehr der Gedanke, dass die Religion ein Gefühl der Gleichheit, der Identität des Ichs mit dem Universum sei, in dem sich das „Bewusstsein der Relativität des Gegensatzes zwischen dem einzelnen und der Totalität“ (1813) ausdrückt. Es ist sehr bezeichnend, dass auch z. B. noch in der Glaubenslehre [2] neben dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl der andre Gedanke hergeht; es wird jetzt bloss gesagt: Religion ist erstens Zusammenfassung des Ichs mit der Welt, zweitens Entgegensetzung von Ich samt Welt gegen Gott. Geradezu verblüffend wirkt doch jene Stelle, in der Schleiermacher durch folgenden Gedankensprung auf die Religion kommt: in allem Gefühl fasst sich das Objekt mit andern zusammen; je umfassender die Erweiterung des Selbst ist, um so mehr nimmt die Abhängigkeit ab; fasst das Ich sich mit der ganzen Welt zusammen, so ist es — zwar in der Welt von nichts mehr abhängig, aber — mit der Welt schlechthin abhängig (1830 f.).

Die Verschiebung lässt sich noch an einem andern Punkt verdeutlichen. Im Jahre 1818 hat Schleiermacher gesagt: auch die andern Gefühle alle, wofern sie nicht rein sinnlich sind, stellen eine Annäherung an das religiöse Gefühl dar, sofern das Subjekt auch in ihnen die Fühlung mit andrem sucht.

1830 wird die Analogie mit andren Gefühlen nur noch insoweit geltend gemacht, als diese andren Gefühle auch das Moment der Kontrastempfindung, der Abhängigkeit enthalten. Die Religion ist dem Gefühl des Erhabenen verwandt — ein Satz, der übrigens bereits im Jahre 1832 wieder verschwunden ist. Früher hätte die Religion eher mit dem Gefühl des Schönen zusammengestellt werden können. Es ist jedoch damit nicht gesagt, Schleiermachers Religionsauffassung sei ästhetisch im landläufigen Sinn; wir haben schon in den Reden [1] einen hervorstechenden Zug zur Teleologie bemerkt.

Gewiss hat Schleiermacher in dem Bisherigen manches aus theoretischen Gründen aufgestellt, was in seiner eigenen religiösen Erfahrung nicht begründet war oder nicht die Bedeutung hatte, die er ihm gab. Aber es ist doch falsch, die ganze Anschauung, Religion sei Gefühl, aus der eigentümlichen spekulativen Theorie abzuleiten, die er vom Gefühl vertrat. Nein „Religion ist Gefühl" — das sagt er, weil es ihm seine persönlichste Erfahrung sagte. Nun aber begegnet uns bei ihm eine andre Reihe von Behauptungen über die Religion, die ein ganz andres Gesicht haben, weil sie aus einer andern Welt stammen, weil sie über die Welt der Erfahrung hinausgreifen. Schleiermacher lebt in der unserem modernen Denken entfremdeten Anschauungsweise der spekulativen Hochflut. So kritisch er ist, kann er es sich doch nicht versagen, seine Religionstheorie noch tiefer zu begründen, ihrer letzten metaphysischen Wurzel nachzugraben. Aber hier gelangt er an kein Ende. Vielmehr wird all das, was er auf Grund seiner Erfahrung Wahres sagte, durch diese abstrakte Spekulation gefährdet, ja vielfach geradezu wieder umgestossen. Denn Religion ist von diesem Standpunkt aus nicht ein Gefühl, nicht eine Anschauung, nein die Bedingung alles Gefühls und Anschauens, die transszendentale Voraussetzung des menschlichen Bewusstseins, also etwas ganz Formales ohne allen Inhalt; gar keine psychische Funktion, sondern nur eine Abstraktion; gar nichts Bewusstes, sondern schlechthin transszendent, also überhaupt eigentlich etwas Unkontrollierbares, Unaussprechliches. Diese abstrakt spekulativen Gedanken finden wir aber bei Schleiermacher von Anfang bis zu Ende. Und auch das oben

Wiedergegebene erhält sein volles Licht nur von da aus. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit seinen Eigentümlichkeiten ist nur zu verstehen, wenn man es als das inhaltlich bestimmte transszendentale Ich erkennt. Die Glaubenslehre ist nur zu verstehen aus der Dialektik und — das muss hinzugesetzt werden — aus der Ethik, Psychologie und den Reden[1]. Der Satz, Frömmigkeit sei das höchste Bewusstsein, ist nur ein uneigentlicher Ausdruck für das, was die Ethik schon 1805 sagt: Religion ist dasjenige am Bewusstsein, was es zum Bewusstsein macht, die transszendentale Einheit, das Prinzip der Vernünftigkeit. Sie ist also eigentlich etwas, was allen vernünftigen Momenten des Seelenlebens anhaftet. Besonders in der Dialektik wird der Versuch gemacht, sie auf das Gebiet des Gefühls zu beschränken. Und auf das Gefühl wird dann alles das übertragen, was 1799 die Funktion des „geheimnisvollen Augenblicks" gewesen war.

Dies geschieht, indem im Unterschied von früher auch das Wollen in Betracht gezogen und aus dem Verhältnis des Gefühls zu Wollen und Wissen seine zentrale Bedeutung abgeleitet wird. Das ist aber nur einer der verschiedenen Versuche; anderwärts stützt sich Schleiermacher auch auf den Gedanken, das Gefühl sei die Identität von Bewusstsein und Sein (1830), von Insichbleiben und Aussichheraustreten u. s. w. Aber immer wieder bricht die Idee hervor, dass die Religion zum Gefühl in keiner näheren Beziehung steht als zu Denken und Wollen, und das erklärt sich nur daraus, dass sie das Prinzip der Vernünftigkeit überhaupt ist. Wenn man hier einen Mann besonders verantwortlich machen wollte, so würde es wohl Fr. Schlegel sein, in dessen Schriften ums Jahr 1800 immer diese unklare Redensart vom „religiösen Prinzip" in der Philosophie u. s. w. wiederkehrt.

Gehen wir auf die Reden[1] zurück, so begegnen wir derselben Anschauung von Religion. Die Blüte der Religion ist ja jener geheimnisvolle Augenblick der bräutlichen Umarmung von Ich und Welt, der Identität von Gefühl und Anschauung. Es ist damit nichts andres als die unbewusste Bedingung des Bewusstseins geschildert. Wenn späterhin der Begriff der unmittelbaren Anschauung verschwindet, so kehrt darum der ge-

heimnisvolle Augenblick doch wieder als Identität von Gefühl und Denken, subjektivem und objektivem Erkennen. Nur in einem Punkt tritt bereits in den Reden[2] eine Änderung ein: jenes Ineinander von Ich und Welt, von Gefühl und Anschauung war 1799 sowohl Ausdruck des vormenschlichen, tierischen Stadiums als auch Kulminationspunkt der Religion. Das musste anders werden. Es wird deshalb später noch eine dritte Stufe des Bewusstseins aufgebaut. Der Gegensatz, der auf der ersten noch nicht ist, ist hier nicht mehr.

Die Hauptsache ist aber durch alle Jahre gleich: neben dem, was man gewöhnlich Religion heisst, kennt Schleiermacher noch eine Religion im weiteren Sinn, die thatsächlich nichts andres ist als die transszendentale Bedingung des geistigen Lebens überhaupt, die deshalb nicht in Lust und Unlust geteilt, überhaupt nicht different, sondern für alle gleich ist (die also wohl nicht Individualität ist). Nie ist sich auch Schleiermacher darüber völlig klar gewesen, was für zwei verschiedene Dinge er mit dem Wort „Religion“ bezeichnet. Er identifiziert ohne Bedenken „religiöses Bewusstsein“ und „religiöse Seite des Bewusstseins“ (1813). Die Glaubenslehre[2] befindet sich noch ebensosehr in der Unklarheit als die Reden[1]. Ja man kann sagen, eine Zeit lang war Schleiermacher der Wahrheit näher als zu Ende seines Lebens, damals, als er selbst die Religion im engern und weitern Sinn unterschied.

Gott.

Schleiermachers Definition der Religion kann man wiedergeben, fast ohne das Wort Gott in den Mund zu nehmen.

Die Reden[1] proklamieren die Religion ohne Gott; sie meinen damit: für die Religion ist die dogmatische Vorstellung

von Gott entbehrlich, — diese Frage soll unten genauer betrachtet werden. Sie meinen aber weiter: der eigentliche religiöse Akt, Gefühl und Anschauung hat keinerlei Bezug auf Gott; ihr Gegenstand ist ja das Universum. Nun nimmt zwar der Gebrauch des Wortes Gott von 1806 an stark zu; die Religion heisst häufig „Beziehung zu Gott", „Verhältnis zu Gott", „Gemeinschaft mit Gott". Aber dadurch darf man sich nicht täuschen lassen. Daraus sieht man zunächst nur, dass Schleiermacher — ebenso wie Fichte — mit Rücksicht auf die herrschende Ansicht die Nötigung empfand, jene atheistische Religion äusserlich zu widerrufen. Aber man kann behaupten, dass die Religion selbst bei ihm dauernd keine ausdrückliche Beziehung zu Gott enthält. In der späteren Zeit ist das Gefühl ein Subjektszustand; die Religion besteht in nichts andrem, als darin, dass das Ich sich schlechthin abhängig fühlt. Nun behauptet zwar Schleiermacher, dass es schlechthinige Abhängigkeit nur von Gott gebe. Aber angenommen, das wäre richtig, so würde darum Gott im religiösen Erleben selbst noch nicht vorkommen, sondern nur von dem Ethiker oder Dogmatiker nachträglich darin entdeckt sein.

Nun kommt noch jene mittlere Theorie in Betracht, wonach das Gefühl eine Erweiterung des Selbstbewusstseins, die Religion ein Sichzusammenfassen mit der Welt ist. Hier ist wieder von Gott keine Rede. Es wird zwar (1819) behauptet, die Religion enthalte die zweifache Beziehung zu Gott und Welt; aber die erstre Beziehung enthält sie offenbar nicht im gleichen Sinn wie die zweite, sondern nur indirekt. Gott und Welt würden für die Reden[1] zusammenfallen; deshalb sagen sie nur „Universum". 1805 wird gesagt: „Gott ist nur das, in welchem die Einheit und Totalität der Welt gesetzt wird", also nur ein Modus der Anschauung der Welt. Nun tritt später die Absicht, beides mehr zu trennen, merklich hervor. Jene beiden Momente des Begriffs Welt werden nun geteilt: Gott ist die Einheit, die Welt die Totalität (1806); damit ist Gott wieder nur etwas an der Welt. Um die Scheidung noch gründlicher zu machen, wird noch später folgende Formel aufgestellt: die Welt ist auch Einheit, aber mit Einschluss aller Gegensätze, Gott ist Einheit mit Ausschluss aller Gegensätze,

nur ein Punkt. Es bleibt dabei: Gott ist für Schleiermacher nichts Objektives, das für sich bestünde, sondern eine Form der Anschauung und des Denkens. Insofern bleibt sein Religionsbegriff dauernd „pantheistisch", wofern man dieses Wort im gewöhnlichen Sinn nimmt.

Nun aber giebt es ja noch eine Religion im weitern Sinn, und in ihr spielt allerdings Gott eine ganz andere Rolle. Religion ist ja der geheimnisvolle Augenblick der sich immer wiederholenden Entstehung des Bewussten aus dem Unbewussten, das Verfahren, durch das die Funktionen des Menschen sittlich, vernünftig werden. Wie ist solche Religion möglich? Nur dadurch, dass wir das Absolute in uns haben (1811), dass wir selbst Gott sind (1814), dass Gott nicht etwa nur regulatives, sondern auch konstitutives Prinzip unsres Ichs ist (1818). Dieses Ich, das ein einheitliches Bewusstsein hat und aus sich selbst heraus den Wechsel von Gefühl und Anschauung produziert, ist Gott. Die Reden [1] sprechen sich freilich nicht so aus; aber sachlich stimmen sie doch mit dieser späteren Anschauung überein, wenn sie das Universum eben mit dem Ich identifizieren.

Zunächst glaubte nun Schleiermacher, durch diese rein subjektive Fassung des Gottesbegriffs den Standpunkt des Kritizismus am besten gewahrt zu haben. Aber er zieht dann doch den vorsichtigeren Ausdruck vor: wir haben nur eine „Repräsentation" Gottes (1818), eine „Analogie" von Gott (1822) in uns.

Bei dieser Theorie, die auch in der Glaubenslehre einwirkt, steht nun Gott selbstverständlich zu allen psychischen Funktionen, deren einheitlicher Grund er ist, in vollkommen gleicher und zwar formaler Beziehung. Wissen, Gefühl und Handeln sind sich hier koordiniert; in allen dreien haben wir Gott (1814).[1] Warum etwa das Gefühl eine Sonderstellung haben sollte, ist gar nicht einzusehen. Aber Schleiermacher ist sich nicht klar, dass er von der Religion im weitern Sinn spricht. Deshalb entsteht nun das uns bekannte unheilvolle Bestreben, Gott auch

[1]) Dies wird auch in dem bekannten Lehrsatz anerkannt, dass höchstes Wissen, sittliches Handeln und religiöses Gefühl gleichermassen Gott enthalten.

von hier aus in eine besondere Beziehung zum Gefühl zu bringen. Es wird gesagt: in Wissen und Wollen ist vorausgesetzt Übereinstimmung von Denken und Sein; dieses ist der Mittelbegriff zwischen jenen; nun ist das Gefühl die psychologische Mitte zwischen ihnen, und aus diesem Grund wird die Identität des Denkens und Seins zum Gefühl in besondre Beziehung gesetzt (1818). Indem dann die Unterscheidung von objektivem und subjektivem Bewusstsein zum Hauptgesichtspunkt wird, stellt sich die Sache so dar: im objektiven Bewusstsein ist Gott auch mitgesetzt, aber nur „an andrem“, im Gefühl ist Gott selbst und für sich gesetzt (1821). Oder es wird gesagt: im Gefühl ist die Idee Gottes nicht bloss „vorausgesetzt“, sondern „vollzogen“ (1818). Das Gefühl ist über den Gegensatz von Subjekt und Objekt hinaus, es ist ja eine Identität beider, also im Gefühl allein kann Gott adäquat aufgefasst werden (1822). Diese Behauptung ist aber Schleiermacher kritisch anstössig geworden. Und in den dreissiger Jahren muss er zugeben, dass man Gott auch im Gefühl nicht an sich, sondern nur an andrem hat, zusammen mit der Welt (Glaubenslehre [2] u. s. w.). So endigen diese Versuche resultatlos.

Religion und Handeln.

Es sind in diesem Punkte zwei Fragen aus einander zu halten: in welchem logischen und ethischen Verhältnis stehen religiöses Gefühl und sittliches Handeln? und: welche psychologische und kausale Beziehung besteht etwa zwischen ihnen?

Von 1799 an steht die Koordination der drei höheren geistigen Lebensäusserungen Religion, Moral, Spekulation fest. Diese Gleichstellung ist ganz analog, ja manchmal identisch mit derjenigen von Gefühl, Wollen, Wissen. Die Begründung ist

wechselnd. Die Reden[1] sagen: alle drei haben denselben Gegenstand, das Universum. Später heisst es: sie liegen alle drei über den Gegensatz hinaus, oder: sie stehen alle drei auf der höheren Bewusstseinsstufe. Die Koordination kommt nur da ins Wanken, wo wie z. B. in der Dialektik von 1822 dem Gefühl deshalb ein Vorzug eingeräumt wird, weil es die Einheit von Denken und Wollen oder von Ich und Du ist. Aber z. B. die Glaubenslehre[2] ist davon wieder zurückgekommen. Das Verhältnis der beiden Erstlingsschriften Schleiermachers ist der treffende Ausdruck seiner Ansicht über das Verhältnis von Religion und sittlichem Handeln. Die von den Monologen[1] geforderte ethische Selbstanschauung des Individuums ist identisch mit der religiösen Anschauung des Universums in den Reden[1]. Beides kommt inhaltlich aufs gleiche hinaus; nur beruht die Religion bei diesem Anschauen, die Sittlichkeit lässt sich die Anschauung des Universums zum Motiv werden. Es tritt später schärfer hervor, dass Religion und Moral von vornherein verschiedene Funktionen sind, aber stets wird der Gedanke festgehalten: sie haben denselben Gehalt. In den mittleren Jahren wird die Zusammengehörigkeit dadurch noch mehr dokumentiert, dass auch sittliche „Gefühle" anerkannt werden, die den religiösen gleichwertig sind (1809 f; 1815 ff; 1823). Aber auch nachdem diese Seite der Sittlichkeit unterdrückt worden ist, bleibt die These der Koordination von Religion und Moral (1828, 1830 f.).

Dabei hatten wir die Religion im eigentlichen Sinn im Auge. In einem noch intimeren Verhältnis steht natürlich die Religion im weiteren Sinn zum sittlichen Handeln. Sofern Religion soviel wie Vernünftigkeit ist, ist sie eine selbstverständliche Voraussetzung des sittlichen Handelns, des moralischen Willens, des organisierenden Handelns. Schleiermacher nimmt ja aber auch den Begriff des sittlichen Handelns in einem weiteren Sinn, so dass auch Gefühl und Denken dazu gehört. Von hier aus ergiebt sich die Konsequenz: Religion und Sittlichkeit — beides im weiteren Sinn — ist identisch. Um aber die Zahl der möglichen Kombinationen zu erschöpfen — Schleiermacher sagt schliesslich auch: Religion ist ein Teil des sittlichen Handelns, und das erklärt sich daraus, dass hier

das sittliche Handeln im weitern, die Religion im engern Sinn genommen ist.

Wir fassen aber jetzt die konkrete Beziehung zwischen Religion und Moral im gewöhnlichen Sinn ins Auge. Da steht am Anfang der Entwicklung der Satz: Religion ist nicht Moral, beide stossen sich ab; ein Kausalverhältnis ist gar nicht möglich; eine konkrete Beziehung darf gar nicht sein (1799). Insoweit, als hiemit der begriffliche Gegensatz beider Funktionen gemeint ist, stimmt die ganze übrige Entwicklung mit dieser ersten Konzeption überein. Aber bald wird sich Schleiermacher klar, dass die Scheidung nur für die begriffliche Abstraktion besteht, dass in concreto, d. h. im lebendigen Subjekt Religion und Moral sich sehr wohl vertragen, dass sie sich gegenseitig fordern und dass ein gewisses kausales Verhältnis zwischen ihnen besteht. Wie erinnerlich hatten das auch die Reden [1] trotz ihrer obigen Behauptung zugegeben. Und schon in den Beiträgen zum Athenäum war die Religiosität die Quelle der Moralität. Schleiermacher erleichtert sich die Anknüpfung des Handelns an die Religion, indem er schon 1806 im Gegensatz zu den Reden [1] den „leidenschaftslosen" Charakter der religiösen Gefühle betont. 1806 wird zunächst nur gesagt: wer religiös (im wahren Sinn) ist, kann nicht unmoralisch sein. Aber 1811 heisst es schon: das sittliche Leben ist eine Funktion der Religion. Die Frömmigkeit ist nichts ohne die entsprechende Willensrichtung (1822 f.). Steht ja doch das Gefühl in nächster Beziehung zum *πάθος* (1815 ff.). Die ganze christliche Moral wird aus den Modifikationen des religiösen Gefühls deduziert (1822).

Man kann also im Sinne Schleiermachers sagen: das sittliche Handeln ist zwar nicht „das Mass der Vollkommenheit" für die Religion; aber es gehört zu ihrer konkreten Wirklichkeit und inneren Vollständigkeit. Es fragt sich noch, ob auch die Sittlichkeit in einer derartigen Abhängigkeit von der Religion sich befindet, ob es zur psychologischen und ethischen Vollständigkeit des sittlichen Handelns gehört, mit Religion verknüpft zu sein. Hier stehen sich nun zwei Gruppen von Aussagen entgegen, die unter sich nicht genügend ausgeglichen sind. Nicht nur die Reden [1] hatten behauptet, man

könne ohne Religion sittlich sein, sondern noch 1821 findet sich der Satz: „Der Frömmigkeit bedarf es nicht um sittlich zu sein". Andererseits setzen doch schon die Monologen[1] voraus, dass man, um sich selbst zu bilden, das Ich als Universum anschauen, also religiös sein müsse. Jedenfalls steht es ganz fest, dass das christlich sittliche Handeln nur möglich ist auf Grund des religiösen Gefühls (1809 f.).

Es erhebt sich also das Problem: in welchem Verhältnis steht die allgemeine, profane Sittlichkeit und die christliche? Sobald sich Schleiermacher mit der Frage überhaupt befasst, von 1809 an, konstatiert er die inhaltliche Identität der „bürgerlichen und christlichen Tugend" (1822). Eine Verschiedenheit wird allerdings zugegeben, in der Terminologie. Verschieden ist auch die Quelle, aus der hier und dort das Sittliche abgeleitet wird. Das eine Mal ist es die christliche Frömmigkeit, das andre Mal die Vernunft. Aber die Frage ist ja eigentlich nicht: welches ist die Quelle der beiderseitigen Sittenlehre? sondern: welches ist hier und dort die Quelle des sittlichen Handelns? Diese Frage hat Schleiermacher nicht genügend erörtert. Er hätte etwa ausführen müssen, wie dem nicht religiösen Mensch vielleicht die allgemeine Vernunft das ersetzt, was dem Frommen sein religiöses Gefühl ist; dann wäre es aber am Ende darauf hinausgekommen, dass jener im stande sein musste, eine spekulative Ethik wie Schleiermacher zu entwerfen. Schleiermacher hätte auch an seine Psychologie anknüpfen können, in der er ja erkannte, dass das Wollen immer aus Lust oder Unlust entsteht. Er hätte zeigen können, welche — nichtreligiösen — Gefühle es sind, aus denen die nichtreligiöse Sittlichkeit geboren wird. Dazu ist auch einmal der Ansatz gemacht, indem auf familiäre, patriotische u. a. Gefühle verwiesen wird. Hier wäre aber eine andre Schwierigkeit entstanden. Es wäre sehr unwahrscheinlich gewesen, dass zwei so verschieden bedingte Arten des Handelns inhaltlich gleichartig seien. Schleiermachers Hauptgesichtspunkt bleibt doch: religiöse und profane Sittlichkeit sind materiell identisch. Und der letzte Gedanke Schleiermachers scheint dieser zu sein: das christliche πνεῦμα ist die „höhere Potenz der Vernunft" (1822 f.), oder wenigstens: das πνεῦμα und die christliche

Sittlichkeit ist eine konkrete Erscheinung, eine geschichtliche Verwirklichung der allgemeinen Sittlichkeit. Sie verhalten sich wie z. B. die einzelne positive Religion und die Religion im allgemeinen, wie der konkrete Fall und die Idee. Hier ergeben sich dann aber wieder andre missliche Konsequenzen: die philosophische Sittlichkeit ist dann bloss ein Abstraktum; das stimmt nicht zur Wirklichkeit; und die positiven, kirchlichen Moralsysteme sind dann entweder alle gleichwertig — das verträgt sich nicht mit den Ansprüchen des Christentums, — oder eines davon deckt sich vollständig mit dem Begriff (dies kommt vielleicht Schleiermachers intimsten Gedanken am nächsten), — dann kommen wir in Konflikt mit der platonischen Ideenlehre. [1])

Kirche und Religionen.

Die Religion steht noch zu einer andern Art von Handeln in Beziehung. Von 1805 an spricht es Schleiermacher als eine innere Notwendigkeit aus, dass sich das Gefühl äussere. Aus dem Lust- oder Unlustgefühl entstehen zunächst unbewusste und unwillkürliche Reflexbewegungen in Gebärde und Ton. Diese Bewegungen sind zwecklos und nur für das Subjekt. Später wird in ihnen schon die Beziehung auf andre Menschen, ein dunkler Trieb sich mitzuteilen, die erste Bethätigung des „Gattungsbewusstseins" gefunden (1809). Aus diesen zufälligen Äusserungen wird aber ein geordnetes, sinnvolles Handeln, das

[1]) Einen wissenschaftlich sehr bedenklichen Ausweg beschreiten die Reden [3] mit folgender Erklärung: subjektiv ist jedem seine Religion die höchste und einzige; objektiv besteht ein Stufenunterschied; der Religionsphilosoph muss vielleicht einer andern als der Theologe den ersten Rang einräumen. Vom Christentum hat Schleiermacher eben die Ansicht, dass es sowohl subjektiv als objektiv die wahre Religion ist.

„darstellende“ Handeln.[1]) Das System desselben ist die Kunst. Aus der Darstellung des religiösen Gefühls aber entsteht die religiöse Gemeinschaft, die Kirche; ihr Organ ist die Kunst. Das ist die Anschauung der ersten ethischen Entwürfe.

Die Reden[1] haben eine solche spekulative Theorie von der Kirche noch nicht; die Kunst wird erst 1806 zu der Kirche in Beziehung gesetzt. Aber die Grundgedanken sind schon 1799 da. Niemals hat Schleiermacher die religiöse Gemeinschaft zum Charakteristikum der Religion selbst gemacht; aber immer hat er gesagt, Religion führe thatsächlich und notwendig zur Gemeinschaft.

Das Charakteristische der Kirche ist Austausch der religiösen Empfindungen. 1799 ist Schleiermacher geneigt, alles andre als begriffswidrig auch thatsächlich auszuschliessen. Aber schon 1809 wird zugegeben, dass die Kirche „auch“ Schule, ja „auch“ Wissensanstalt sei; und im Widerspruch mit der ursprünglichen Fassung wird sie späterhin, am meisten in der Christlichen Sitte nicht bloss aus dem darstellenden, sondern zugleich aus dem verbreitenden und reinigenden Handeln abgeleitet.

Lange Zeit hat Schleiermacher behauptet, dass die Kunst im strengen Sinn nur religiös und kirchlich sein könne; später geht er dieser Frage offenbar absichtlich aus dem Weg. In der praktischen Theologie giebt er den Zusammenhang zwischen Kirche und Kunst noch 1828 zu (später auch in dieser Disziplin nicht mehr). — Aber schon die Glaubenslehre[1] will von dieser ganzen Sache gar nichts wissen. Ja schon 1811 wird die Kirche gar nicht mehr speziell auf das darstellende Handeln begründet. Es mischt sich das Moment der kirchlichen Lehre ein, und dem steht die allgemeine Kategorie des kirchlichen Lebens (1830 der Verfassung) zur Seite. Ein Symptom der eingetretenen Schwenkung ist es auch, dass der Begriff des „Gottesdiensts“ später so verallgemeinert wird, dass Lehre, Moral, Kultus, Verfassung darunter begriffen ist (1822 f.).

Diese Verschiebung hängt offenbar damit zusammen, dass

---

[1]) In diesem Gedankenzusammenhang hat das Wort darstellen, symbolisieren diesen ursprünglichen und allein natürlichen Sinn.

die Kirche allmählich in ein andres Verhältnis auch noch zu einem andern Begriff gesetzt wurde, der deshalb auch hier seine Erledigung findet, zu dem Begriff der positiven Religion. Der Begriff der positiven, geschichtlich bedingten Religion steht schon 1799 fest. Es ist stets Schleiermachers Ansicht gewesen, dass die Religion nicht in der Allgemeinheit, in der sie in der zweiten Rede oder in der Einleitung der Glaubenslehre geschildert ist, sondern nur in konkreten, geschichtlichen Erscheinungen existiere. Aber die Reden [1] behaupteten, jedes Individuum habe seine eigene positive Religion; hier war naturgemäss die Kirche eine Gemeinschaft von Angehörigen aller möglichen Religionen gewesen. Es bricht sich aber schon in den Reden [2] die Erkenntnis Bahn, dass die positive Religion eine geschichtliche Grösse wie der Staat sei, und dass ihr Einfluss sich immer auf einen grossen Kreis von innerlich zusammengehörigen Menschen erstrecke. Nun verschob sich auch die Bedeutung der Kirche. Sie war nun die Gemeinschaft der Frommen innerhalb einer positiven Religion (so schon in den Briefen bei Gelegenheit u. s. w. 1799). Von da war es nur noch ein kleiner Schritt zu der Anschauung, auf der die Glaubenslehre [3] zu stehen scheint: die Kirche ist identisch mit der positiven Religion. Dann aber müsste der Begriff der Kirche anders konstruiert werden. Denn aus dem Bedürfnis der austauschenden Darstellung des religiösen Innenlebens erklärt sich zwar eine Kirche im ursprünglichen Sinn, aber nicht eine ganze geschichtliche Religion. Eine positive Religion kommt vielmehr — das ist wieder eine stets festgehaltene Erkenntnis — durch eine ursprüngliche religiöse Thatsache, durch eine sei's in einem Individuum, sei's in einer Mehrheit von Personen entstandenen Variation des religiösen Bewusstseins selbst zu stand; die Darstellung des religiösen Inhalts ist hier das Sekundäre.

Schleiermacher hat sich von Anfang an Mühe gegeben, eine richtige Klassifikation dieser positiven Religionen zu gewinnen. Die Unterscheidung von Stufen und Arten ist von der Glaubenslehre aufgestellt. Aber der Gegensatz von Natur- und Geistesreligionen ist der Sache nach schon 1799 gegeben. Er ist parallel demjenigen von Sinnlichkeit und Intellektuali-

tät in der Konstruktion des menschlichen Bewusstseins. Aber auch der „Stufenunterschied“ hat seinen Anknüpfungspunkt in der philosophischen Ethik Schleiermachers. Neben dieser zweistufigen kennt er ja auch eine dreistufige Entwicklung des menschlichen Bewusstseins; die tierische, sinnliche und höchste Stufe entspricht dem Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus. Den Satz, dass alle positiven Religionen zusammen ein System bilden (1799), wiederholt Schleiermacher später nicht mehr mit der gleichen Kühnheit; dass hier rationelle Verhältnisse vorliegen, war aber immer seine Ansicht. Es geht aus dieser Analogie mit der Bewusstseinsgeschichte deutlich hervor. Oben war gesagt worden, die Kirche im ursprünglichen Sinn erkläre sich aus dem darstellenden Handeln. Auch die Kirche als positive Religion und die Gliederung der Kirchen in diesem Sinn wird von Schleiermacher zum symbolisierenden Handeln in Beziehung gesetzt. Nur ist hier das „Symbolisieren“ im späteren, unbestimmteren Sinn von Bewusstseinsentwicklung gemeint.

Religion und Dogma.

Es ist oben von der Gottesidee gesprochen worden, sofern sie die thatsächliche Grundlage wie aller Lebensbethätigungen so auch der Religion ist. Sie hat aber für Schleiermacher noch eine andre Bedeutung. Es giebt auch eine dogmatische Gottesvorstellung, und sie ist grundsätzlich etwas andres als jene Gottesidee.

Bekanntlich hat Schleiermacher eine Zeit gehabt, wo er die Dogmatik als eine nutzlose Ruine aus vergangener Zeit beurteilte. Das traf zeitlich zusammen mit der Kantschen Schätzung der Religion. In den Beiträgen zum Athenäum

herrscht noch dieselbe Stimmung vor. Die Reden [1] sagen nicht nur, Religion sei ihrem Wesen nach nicht Vorstellungsthätigkeit, sie bezeichnen nicht nur den Unterschied von Pantheismus und Personalismus als belanglos, sondern sie behaupten, auch in concreto könne die Religion undogmatisch sein. Aber im Widerspruch damit geben sie andrerseits die Unvermeidlichkeit gewisser Begriffe zu. Die Dogmen sind abstrakte Reflexionen über das unmittelbar Erlebte; sie haben ferner auch die Bedeutung von vermittelnden Formeln, die die religiöse Gedankenwelt mit der profanen vergleichen. Aber sie sind doch immer nur ein „Quantum", nicht ein Quale. Die Dogmatik ist in dieser Zeit nichts als ein historisches und philologisches Studium der Beweisgründe, ist etwas Geschichtliches, und nur für die Theologen (1804). 1806 heisst sie „Mythologie". Es wird nun aber anerkannt, dass auch die Dogmen dem religiösen Leben dienen, nur nicht dem eigenen; sie sind Organe der religiösen Mitteilung, also der Kunst und Sitte gleichgestellt. Sie kommen also bereits in eine leise Fühlung zu dem Begriff der Kirche. Dass sie nur aus der Religion entstehen, ist für immer selbstverständlich. Damit stimmt es nicht recht, dass der Dogmatik immer noch die Aufgabe zugesprochen bleibt, den Zusammenhang mit der Spekulation zu wahren (auch noch 1809, 1811).

1809 wird die Formel für das Verhältnis von Religion und Dogma gewonnen, die dauernd massgebend war. Das Dogma ist „Reflexion über das religiöse Gefühl". Es ist also etwas Sekundäres; eine direkte religiöse Reflexion etwa über Gott giebt es für Schleiermacher nicht; auf Gott kommt man nur durch einen Schluss aus dem eigenen Gefühlszustand. 1811 wird die innere Gesetzmässigkeit des dogmatischen Stoffs anerkannt. Zugleich wird nun der historische Charakter der Dogmatik klar ausgesprochen; dabei denkt Schleiermacher immer nur an die Dogmatik der Theologen, d. h. der Kirche. Zugleich vollzieht sich die scharfe Scheidung des dogmatischen Vorstellens vom wissenschaftlichen Erkennen. Übrigens wird noch 1818 unter den Dogmen ein Unterschied gemacht: sie sind entweder „mythisch" (s. o.) oder „immanent". Im Jahr 1821 wird dieser bedenkliche Satz unterdrückt. Alle Dogmen

sind isoliert inadäquat; immerhin wird vorausgesetzt, dass bei der Übersetzung des Gefühls in die Vorstellung eine gewisse Angemessenheit des dogmatischen Resultats an die religiöse Grundlage stattfindet; wenn das Gefühl christlich ist, kann der Verstand „nicht heidnisch dolmetschen“.

Die Glaubenslehre[2] spricht es vollständig deutlich aus, dass das dogmatische Vorstellen nicht zum Wesen der Religion gehört, dass diese aber ohne jenes „eine dunkle Erscheinung“ bleibt. Damit ist eigentlich zugegeben, dass die Dogmatik zur Vollständigkeit der individuellen Frömmigkeit gehört. Aber in der Ausführung fehlt dieser Gesichtspunkt völlig; Dogmen werden nur zum Zweck der Mitteilung, nur für die Kirche gebildet. Jetzt wird auch die bekannte Dreigliederung der Dogmatik festgestellt. Aber im Jahr 1829 gesteht er, dass er Aussagen über Gott und Welt nur aus Opportunitätsrücksichten aufnehme; es ist nur konsequent, dass die Dogmatik nichts als die vorstellungsmässige Wiedergabe des Gefühlten ist.

Die Theologie.

Es ist eine eigentümliche Thatsache, dass der Mann, welcher der Erneuerer der protestantischen Theologie geworden ist, in den ersten Jahren seiner Thätigkeit eine Theologie gar nicht zu Recht bestehen liess. 1804 wünschte er ja, dass alle theologischen Studenten gleichzeitig einer andern Fakultät angehören, und sagte: abgesehen von einigen praktischen Anweisungen für die Amtsführung gehört ja doch alles, was man zur Theologie rechnet, in andre Disziplinen wie Philologie und Philosophie. 1806 ist der Standpunkt, dass es eine Theologie überhaupt nicht gebe, verlassen; aber es bleibt dabei: alle theologischen Disziplinen wurzeln in einer andern, profanen Disziplin. Sie

sind nur um eines praktischen Zwecks willen von den Stellen, wo sie eigentlich hingehören, herausgenommen, sie sind um der Kirche willen zusammengestellt. Also unwissenschaftlich ist die Form, wissenschaftlich ist der Inhalt im einzelnen.

Im Jahr 1811 werden die drei Teile der Theologie, philosophische, historische, praktische Theologie festgelegt. Man sieht übrigens an diesem Punkt, wie der Dogmatik Gewalt angethan wird, indem man sie nur zu einem Mittel des Kirchenregiments macht. Die dogmatischen Vorstellungen sind doch Reflexionen über das religiöse Gefühl; sie stehen also zur Frömmigkeit selbst in einer viel intimeren Beziehung als z. B. die praktische Theologie, und doch wird sie mit dieser koordiniert. Schleiermacher denkt aber immer nur an die kirchliche und offizielle Dogmatik und vergisst, dass jeder denkende Mensch solche Reflexionen anstellt, nicht bloss die „Kirchenfürsten“. — Die ganz unklare Stellung der „philosophischen Theologie“ bleibt sich merkwürdiger Weise bis zu Ende gleich. Die Abhängigkeit der Theologie von der Philosophie bleibt also bestehen trotz der später so stark pointierten Unterscheidung beider.

Religion und Phantasie.

In der Religionslehre Schleiermachers scheint an zwei Orten eine offene Stelle für die Phantasie zu sein. Einmal besteht die Möglichkeit, das ganze religiöse Vorstellen mit diesem Begriff in Verbindung zu setzen. Zum zweiten scheint die Phantasie jedenfalls für das religiöse Gemeinschaftsleben von hervorragender Bedeutung zu sein, sofern dieses auf ein künstlerisches, symbolisierendes Handeln sich gründet.

Schon vor der schriftstellerischen Thätigkeit hat Schleier-

macher ein gewisses Misstrauen gegen die Phantasie. Auf Grund seiner eigenen Erfahrungen in der Brüdergemeinde. Er sagt im Jahr 1794, es sei dort der Grund zu einer Herrschaft der Phantasie in religiösen Dingen bei ihm gelegt worden, die ihn leicht zu einem Schwärmer gemacht hätte, — wie sein Grossvater es thatsächlich war. Die Romantik dachte aber von der Phantasie sehr hoch. Und die Monologen [1] verleihen ihr eine hervorragende ethische Bedeutung; auch die Reden [1] sprechen öfters von ihr. Nach ihnen hat die Phantasie darüber zu bestimmen, wie der Religiöse sich Gott vorstellt, ob persönlich oder sonstwie. Das sei, heisst es, nichts Geringes; die Phantasie sei ja das Höchste im Menschen. 1814 noch wird sie „die andre Form des höchsten Prinzips" genannt, also der „Vernunft" koordiniert als das individuelle Vermögen. Obwohl sie auf diese Weise in die nächste Beziehung zum Gefühl selbst kommt, ist sie doch eigentlich nirgends in eine positive Beziehung zum Wesen der Religion gesetzt. Am ehesten noch am Anfang der Entwicklung. Die Reden [1] sagen, wo das Anschauen aufhöre, beginne das „Ahnen", und in dem Gebiet des Ahnens, des Übermenschlichen fühle sich der Religiöse erst recht wohl. Dass dieses Ahnen eine Funktion der Phantasie ist, wird aber freilich nicht ausdrücklich gesagt. In der Psychologie wird die Religion an das Gefühl des Erhabenen angelehnt; aber von der Phantasie ist dabei keine Rede; und in der Ästhetik wird diese Kombination von Religion und ästhetischen Gefühlen überhaupt nicht wiederholt.

Die Darstellung des religiösen Gefühls in der Kirche scheint allerdings ohne Phantasiethätigkeit nicht möglich zu sein. Sie ist ja künstlerischer Art. Aber gesagt wird das wieder nicht, und bekanntlich halten die späteren Jahre an der Verbindung von Kirche und Kunst nicht fest. Schon 1806 wird der Begriff der Kunst so allgemein genommen, dass das ganze sittliche Handeln dazu gehört.

Aber auch alle Bedeutung für das dogmatische Vorstellen wird der Phantasie entzogen. Dass die Form der Gottesvorstellung von der Phantasie angegeben werde, wird nur in den Reden behauptet. Immer wird zwar wiederholt, dass die religiösen Begriffe und Sätze „anthropoeidisch" sind; aber was

so naheliegt, wird nirgends ausgesprochen: dass die Phantasie wirklich das berufene Organ des religiösen Vorstellens sei. Nur ganz in den ersten Jahren findet sich ein Ansatz dazu. Schleiermacher schreibt einmal (1803): „Will Jacobi ohne Poesie durchkommen? Sein Glaube ist Poesie.“ Aber Schleiermacher ist ferne davon, die Beziehung zwischen Dogmatik und Phantasie eingehend psychologisch zu untersuchen. Und dieser Mangel ist sehr spürbar. Steht doch das dogmatische Denken in der Schleiermacherschen Psychologie heimatlos und in der Ethik rechtlos da.

Religion und Spekulation.

Wir kommen zuletzt an denjenigen Punkt, den man die Achillesferse des ganzen Schleiermacherschen Gedankenkreises nennen kann, an das Verhältnis von Spekulation und Religion. Wir verflechten darein die Nebenfrage nach dem Verhältnis der Theologie zur Spekulation.

Das Erste ist wieder die Negation: Religion ist nicht Spekulation, nicht Philosophie, nicht Wissen. Dieser Satz steht für alle Zeiten fest. 1799 sagt Schleiermacher: Religion und Metaphysik haben ein ganz verschiedenes Geschäft, eine ganz verschiedene Abzweckung. Dann wird hervorgehoben, dass man hier und dort auf einem ganz verschiedenen Weg zum Transszendenten komme, dass die psychische Funktion in beiden Fällen ganz verschieden sei (1811). Ferner wird der Unterschied in der Form geltend gemacht, in der man in Philosophie und Dogmatik vom Transszendenten redet. Es wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Spekulation im Gegensatz zur Religion Allgemeingiltigkeit beanspruche, dass dort die Tendenz wissenschaftlich, hier praktisch ist, dass sie

aus verschiedenen Quellen schöpfen. Von allen Seiten bestätigt es sich: sie gehören begrifflich nicht zusammen, sie sind ganz verschiedenen, ja entgegengesetzten Wesens.

Dazu muss nun aber doch eine Anmerkung gemacht werden. Schleiermacher hatte in den Reden [1] gesagt: Religion ist nicht Moral, hatte das aber dann nachher so kommentiert: sie ist nicht Moral im gewöhnlichen oder auch Kantschen Sinn; als sittliches Handeln im weitern, Schleiermacherschen Sinn gilt sie bekanntlich doch. Es liegt nahe, einen ähnlichen Kommentar zu dem andern Satz, Religion ist nicht Spekulation, zu fügen. Religion ist allerdings nicht „Metaphysik" im herkömmlichen Sinn; das giebt's ja gar nicht. Aber ist sie nicht die wahre Spekulation? Sie heisst ja „Anschauung". Es ist oben versucht worden nachzuweisen, dass Schleiermacher hier von Schellings Philosophie abhängt. Noch 1804 werden systematische Weltanschauung und Religion auf dieselbe ethische Funktion, die Intuition, zurückgeführt. Man muss wohl sagen: in den Jahren von 1799 bis 1804 ist sich Schleiermacher noch nicht völlig klar, ob die Religion bloss von der falschen oder auch von der wahren Philosophie wesensverschieden ist. Erst von dem Zeitpunkt an, wo das Moment der Anschauung von dem Begriff der Religion losgelöst ist, ist die Scheidung in jeder Hinsicht vollzogen.

Aber wie die Sittlichkeit so steht auch die Spekulation trotzdem in einer positiven Beziehung zur Religion. Sie haben dasselbe Objekt, das Universum, sagen die Reden [1]. Der Beziehung auf ein Objekt wird die Religion nach und nach entkleidet; nun wird gesagt: sie stehen auf derselben Stufe, sie liegen beide jenseits der Gegensätze. Oft genug vermischt Schleiermacher die Religion im engeren und weitern Sinn. Die Religion im weitern Sinn aber, d. h. die Vernünftigkeit ist die Voraussetzung der Spekulation; dadurch wird die Frage in fast unlösbarer Weise verwirrt. Wir bleiben bei der Religion im eigentlichen Sinn stehen. Schleiermacher behauptet also die Koordination derselben mit der Spekulation. Das ist dadurch nahegelegt, dass die drei psychischen Funktionen, deren Höhepunkte Religion, Moral, Spekulation sind, nämlich Gefühl, Wollen, Denken, in demselben Verhältnis der Koordination stehen.

In der Ethik dreht sich alles um den Gegensatz objektives und subjektives Bewusstsein; hier entsteht also wieder ein engerer Wettbewerb zwischen Religion und Spekulation allein; und wieder wird die Koordination ausgesprochen. Aber an andren Stellen, zumal in der Dialektik räumt Schleiermacher dem Gefühl aus wechselnden Gründen einen gewissen Primat ein. Von hier aus ergiebt sich als Konsequenz auch eine Vorherrschaft der Religion. Aber diesen Gedanken nimmt Schleiermacher selbst immer wieder zurück, besonders mit der Begründung, dass auch der Religiöse das Absolute nicht adäquater habe als der Philosoph, da er es auch nur an andrem habe. So ist denn die Grundidee diese: es giebt zwei Wege für den Menschen, zum Transszendenten zu gelangen, den der Spekulation und den der Frömmigkeit (1831); jene hat das Absolute in der Betrachtung, diese im Leben (1818). Beide sind an sich gleich gut, sie führen beide zum gleichen Ziel (1821 und sonst). Aber der Weg der Frömmigkeit hat den Vorzug, allen gangbar zu sein, während auf dem schmalen Pfad der Spekulation nur wenige, nur die Wissenden gehen (1806, 1811 u. s. w.). Und noch einen Vorzug erwähnt Schleiermacher einmal: die Religion steht auf dem Grundsatz des „Einsbleibens in der Liebe“, während die Spekulation über die „Denkdifferenz“ nicht hinauskommt. Hier legt sich ein Gedanke nahe, den Schleiermacher allerdings nie deutlich formuliert: der Vorzug der Frömmigkeit ist es, das Transszendente uno actu zu erfassen; der Philosoph befindet sich immer nur in der Annäherung.

Prinzipiell steht aber fest: Religion und Spekulation sind sich logisch und ethisch koordiniert; sie widersprechen sich sachlich nicht (so schon 1799, 1800), gerade weil sie der Funktion nach auseinander fallen (1819); ja sie decken sich inhaltlich geradezu (z. B. 1828). Nur wird in den letzten Jahren betont, dass die Religion sich mit der echten Philosophie deckt; natürlich ist noch weiter hinzuzufügen: nur die echte Religion deckt sich mit der echten Spekulation.

Die natürliche Konsequenz ist, dass beides, Religion und Spekulation sehr wohl in einem Subjekt beisammen sein kann. Das wird schon in den Reden [1] implicite gesagt (man vergleiche z. B. die Ausführungen über Spinoza); es wird aber gerade in

den letzten Lebensjahren besonders häufig wiederholt. Einem Mann, der zugleich Philosoph und Theolog ist, bleibt die Aufgabe, sich selbst die Übereinstimmung beider Seiten auch bewusst zu machen. Das thut er aber als Wissender; die Religion hat an dieser Konstatierung kein Interesse (1830). In diesem Punkt war früher anders geurteilt worden; die Dogmatik hatte lange Jahre hindurch auch die Aufgabe der spekulativen Kritik, der Ausgleichung mit der Philosophie.

Aber wenn Religion und Spekulation auch in einer Brust zusammen wohnen, so denkt sich Schleiermacher das Verhältnis doch nur wie eine äusserliche Personalunion. Er bekennt von sich, dass bei ihm sich beides das „Gleichgewicht“ halte, dass sein Leben ein „Oszillieren“ zwischen beiden sei. Wohl giebt er einen Einfluss der Philosophie auf die Dogmatik und Theologie überhaupt zu. 1811 und später sagt er, die Dogmatik müsse sich an ein philosophisches System anlehnen. Das wird 1829 allerdings strikte bestritten. Aber im Jahr 1831 wird noch einmal charakteristischer Weise zugegeben, dass die Philosophie die „Aufsicht“ über die Dogmatik haben müsse, und der Begriff der philosophischen Theologie bleibt ohnedies die ganze Zeit bestehen. Eine Abhängigkeit oder auch nur die Möglichkeit einer Beeinflussung der Religion selbst durch die Spekulation wird prinzipiell abgelehnt. Aber nur prinzipiell. Ist es denkbar, dass zwei einander inhaltlich so nahe berührende Funktionen in der Seele eines Menschen wie zwei isolierte Leitungen neben einander hergehen? Wer wollte behaupten, dass Schleiermacher selbst nach diesem Prinzip gehandelt hat? Er hat aber auch einmal selbst als die „letzte Aufgabe“ die „gänzliche Einigung von (heiligem) Geist und Vernunft“ bezeichnet. Und für seine eigene Person giebt es nicht leicht ein charakteristischeres Wort, als dasjenige, das er sterbend sprach: „Ich muss die tiefsten spekulativen Gedanken denken, und die sind mir völlig eins mit den innigsten religiösen Empfindungen“ (Br. II 483).

Schluss.

Es kann zum Schluss die Frage erhoben werden, was in all den aufgezeigten Abänderungen das Wesentliche und Gemeinsame ist, ob sie unter sich zusammenhängen, was in der Entwicklung konstant bleibt. So kommen wir letztlich an die Frage, welche Motive Schleiermacher getrieben haben.

Eine grosse Gruppe der Änderungen, die Schleiermacher im Lauf der Jahre vornimmt, ist durch eine immer schärfere Ausprägung des kritischen Standpunkts bedingt. Alles, was an die spekulativen Systeme jener Zeit erinnert, wird möglichst beseitigt; die Aussagen über das Transszendente werden immer vorsichtiger. Auch in der Psychologie macht sich der Kritizismus später schärfer bemerklich. Die oben dargestellte Umdeutung des Gefühls erklärt sich zum Teil hieraus. Kant hatte nur das Erkennen kritisch untersucht; Schleiermacher dehnt die Untersuchung auf das ganze bewusste Leben aus. Er betont auch deshalb später mit erhöhtem Nachdruck, dass Religion immer eben ein Vorgang im Bewusstsein des Subjekts bleibe, und Sack, der geltend machte, dass die Religion eben doch zugleich ein objektives Verhältnis Gottes zum Menschen sei, bekommt die Antwort: dieses objektive Verhältnis würde für den Menschen ja doch nur im Bewusstsein, nur subjektiv existieren (1822; 1825, Br. IV 305; 334).

Es ist aber nicht anzunehmen, dass Schleiermacher diese Änderungen nur um der Theorie und Philosophie willen vorgenommen hat. Seine ganze philosophische, ja überhaupt wissen-

schaftliche Arbeit darf bei ihm nicht als Selbstzweck beurteilt werden. Sein eigentliches „Departement" war, wie er selbst sagt, Christentum und Religion. Seine Absicht war immer, die Religion zu verstehen und zu begründen, ihr Wesen „rein" zu erfassen. Seine Arbeit war also zunächst negativ: er musste die Religion von andern psychischen Funktionen, die mit ihr auftreten oder mit ihr verwechselt werden, unterscheiden.

An dem, was ihm 1799 als Wesen der Religion übrig geblieben war, macht er einen Abstrich, eben um die Scheidung noch reinlicher zu vollziehen. Die an die intellektuelle Anschauung Schellings erinnernde Anschauung des Universums wird gestrichen. Nicht eigentlich, wie Lipsius meint, weil die Gottesidee für Schleiermacher eine andre Bedeutung gewonnen hatte; die Gottesidee kommt für ihn immer erst in zweiter und dritter Linie. Alles zentralisiert sich um den unmittelbaren religiösen Vorgang selbst. Auch ein subjektives „Erkennen" kann die Religion nicht bleiben, wenn sie vom objektiven Erkennen sich deutlich unterscheiden soll. Die Vorstellung vom Aufnehmen eines Objekts in das Ich, vom Einswerden des Subjekts mit dem Objekt ist missverständlich. Es muss jede leise Beziehung auf ein Objekt ferne gehalten werden. Deshalb ist das religiöse Gefühl schliesslich nur ein subjektiver Zustand und dadurch dem Wissen in jeder Beziehung entgegengesetzt. Demselben Beweise dient auch die stärkere Betonung des passiven Charakters der Religion, die Verleugnung der ursprünglichen Behauptung, dass unter den passiven Funktionen gerade das Gefühl mehr das aktive Element repräsentiere. Die Bedeutung der Phantasie wird eingeschränkt, die Beziehung zur Kunst loser. Alles läuft auf denselben Punkt hinaus, die Religion in jeder Beziehung als etwas Eigenartiges zu erweisen. Und wenn Schleiermacher sie zuerst nicht so isoliert auffasste, so war doch das Motiv von Anfang an da: eine eigene Provinz im Gemüte sollte die Religion bekommen. Und warum das? Wieder nicht aus theoretischen Gründen, sondern um der Religion selbst willen. Denn, sagt Schleiermacher, hat die Religion irgend etwas zu thun mit Wissen und Spekulation, mit Kunst und Kunstverständnis, so tritt allzuleicht eine Kollision ein, und so können

nicht alle an der Religion teilnehmen. So gewiss das Gefühl ein Gemeingut ist, so gewiss muss es die Religion sein und werden. Als „Volksmänner“ müssen wir daran festhalten.

Damit kommen wir auf eine andre Eigentümlichkeit der Schleiermacherschen Religionslehre. Von Anfang bis zu Ende sind uns Versuche begegnet, die Religion spekulativ zu begründen, über die Erfahrung hinauszugehen und sie von hinten zu besehen. Der geheimnisvolle Augenblick der Reden[1] und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl der Glaubenslehre[2] sind in der Hauptsache identisch. Gleich sind sie sich auch in der begrifflichen und psychologischen Unklarheit; Schleiermacher ist bei diesen Versuchen immer wieder in die Netze der Philosophie seiner Zeit zurückgefallen. Aber wir fragen wieder nach den Motiven. Was will Schleiermacher mit diesen komplizierten, verkünstelten Theorien allen? Nichts als die Religion selbst. Sie soll möglichst hoch gestellt werden; deshalb wird sie die Grundlage aller andern Funktionen, die Identität der Gegensätze. Sie soll mit dem Wesen des Menschen an der Wurzel verwachsen; deshalb wird sie identifiziert mit dem Bewusstsein und der Vernünftigkeit überhaupt. Dadurch soll es unmöglich gemacht werden, dass jemand sich selbst von der Religion ausschliesst; unbewusster Weise haben alle Religion, auch die sogenannten Irreligiösen.

Wiederum ist es stets Schleiermachers Überzeugung gewesen, dass Religion und Wissen, Frömmigkeit und Bildung zwar begrifflich verschieden sind und im konkreten Leben nicht beisammen sein müssen, dass sie aber inhaltlich sich nicht widersprechen und sehr wohl auch in einem Subjekt verbunden sein können; ein Widerspruch zwischen den grundlegenden Funktionen der Seele und zwischen Bewusstsein und Welt scheint ihm immer ausgeschlossen.

Schleiermacher hat sich in vielen Dingen verändert; die gründlichere theoretische Beschäftigung mit den Fragen der Religion, noch mehr das Leben, das theologische und pastorale Amt wirkten modifizierend auf die ursprüngliche Ansicht ein. Und er selbst ist sich der Änderungen, die er vornahm, nicht immer deutlich bewusst gewesen, wie z. B. die Erläuterungen zur dritten Auflage der Reden zeigen; es lässt sich mehr als

eine Erinnerungstäuschung nachweisen. Aber er hat doch nicht Unrecht, wenn er behauptet, im Wesentlichen nicht geändert zu haben, wenn er zwischen Reden und Glaubenslehre eine innre Einheit konstatiert und für sich beansprucht, von Anfang bis zu Ende das gleiche „geistige Verständnis des Christentums“, dieselbe „Einheit“ der Religion „mit der Spekulation vertreten zu haben“ (Br. IV 241; 288). Es herrscht in dem Ganzen Einheit; es ist nirgends ein Bruch nachzuweisen, nirgends etwas, das man eine theologische Bekehrung nennen könnte. Alles ist zusammengehalten durch die Einheit der Motive.

Man nennt Schleiermacher den Reformator der Theologie. Aber Theologie und Religion gehörten für ihn zusammen wie Mittel und Zweck. Er wollte die Frömmigkeit selbst erneuern, er wollte seine Zeit zur Anbetung im Geist und in der Wahrheit erwecken. Dadurch tritt er neben einen andern deutschen Mann, der auch ein religiöser Redner war, neben Luther. Die allgemeine Aufgabe war für beide Männer die gleiche: die reine, unverfälschte Religion musste ans Licht gebracht werden. Auch die Lösung der Aufgabe kommt in dem Kernpunkt aufs Gleiche hinaus: Religion ist unmittelbares Erleben, ist Glaube, ist Gefühl. Unmittelbar, ohne die Mittel sei's einer kirchlichen Moral, sei's einer offiziellen Metaphysik, kann der Mensch das Göttliche erfassen. Auch die geistig Unbemittelten, die geistlich Armen sind berufen. Man kann zeigen, wie beide Männer in der Lösung ihrer identischen Aufgabe auch dieselben Fehler machen: trotz aller Opposition gegen das herrschende System vermögen sie sich beide von dem Geist und Gedankenzug der Zeit, von der herrschenden Metaphysik nicht völlig loszumachen. Und wenigstens zu Anfang ihres Auftretens übertreiben sie beide die wahre Erkenntnis, die sie haben: Schleiermacher sagte, Religion sei nicht bloss nicht Moral und Erkennen, sondern sie dürfe auch nie damit verbunden sein; Luther hat ebenso den heilbringenden Glauben in einen unwahren Gegensatz gegen die guten Werke gebracht, weil er begriffliche und konkrete Verhältnisse verwechselte. Aber ein Unterschied bleibt bestehen. Luthers Reformation war überwiegend ethischer Art; sein Kampf um die wahre Religion richtete sich überwiegend gegen die sittlichen Schäden der Kirche. Die Irreligio-

sität, der sich Schleiermacher gegenüber befand, hatte auch ihre sittliche Seite; sie war aber vorwiegend intellektuell bedingt. Die rasch fortschreitende Naturwissenschaft, dazu einerseits die durch den Kritizismus nahe gelegte Skepsis, andererseits das durch die spekulativen Systeme bei den Nüchternen wachgerufene Misstrauen hatte Tausenden den Weg zur Kirche und zur Religion verlegt. Und die Satten unter den Gebildeten, die Transszendentalphilosophen beanspruchten für sich allein die Wahrheit zu haben und sahen mit Verachtung auf die Weltansicht des gemeinen Manns und der Kirche herab. Schleiermacher musste zeigen, wie man die Wahrheit haben kann, ohne einer von den Wissenden zu sein, und wie man religiös sein kann, ohne unwissenschaftlich zu werden. So war seine Aufgabe trotz ihrer praktischen Abzweckung und Begründung doch zunächst eine theoretische, und wenn sich Luther mit seiner Erstlingsschrift, den Thesen, und mit seiner ganzen Wirksamkeit an das ganze deutsche Volk wandte, so ist Schleiermacher immer ein Redner für die „Gebildeten" geblieben.

Unterdessen ist das Wissen teilweise populär geworden und ins Volk hineingedrungen. Die religiöse Not ist seit Schleiermacher allgemeiner geworden. Man hat aber seit seinem Tod offenbar keine wirklichen Fortschritte in dem gemacht, was ihm das Ziel seiner Arbeit war: Versöhnung der Religion mit der Kultur. Man wird vieles Unbrauchbare an Schleiermacher nicht wiederholen dürfen. Aber in einem wird man ihn nicht übertreffen können, in dem Verständnis und in der Wärme für die ewige Sache der Religion.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.





